

Lutherische
D o g m a t i k

von

Dr. th. Alexander von Dettingen.

In zwei Bänden.

Erster Band.
Principienlehre.



München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Principienlehre.

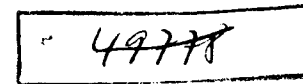
Apologetische Grundlegung

zur

Dogmatik

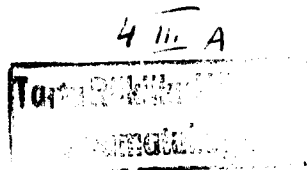
von

Dr. th. Alexander von Dettingen.



München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.



G. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Nicht ohne Zagen übergebe ich dieses Werk, die Frucht fünfzigjähriger Studien und fast vierzigjähriger akademischer Lehrthätigkeit, der öffentlichen Beurtheilung. Gegenüber der Größe der Aufgabe vertieft sich das schmerzliche Bewußtsein der Unzulänglichkeit dogmatischer Denkarbeit. Dazu kommt, daß unsere Zeit in ihrem realistischen Zuge nicht dazu angethan ist, systematischen Untersuchungen, namentlich wenn sie in positiv kirchlicher Richtung sich bewegen, mit Theilnahme zu folgen. Schon die Philosophen haben es schwer, das Interesse in weiteren Kreisen wachzurufen. Man begegnet der metaphysischen Speculation mit ausgesprochenem Mißtrauen. Das banale Wort: „Systeme sind das Malheur der Wissenschaft“ findet nicht bloß bei der Durchschnittsmenge der Gebildeten, sondern selbst bei hervorragenden Vertretern der historisch-kritischen Richtung ein lebhaftes Echo.

Im Dienste der Alles beherrschenden Naturwissenschaft sind auch auf dem weiten Felde der sogen. Geisteswissenschaft social-physiologische und socialstatistische Untersuchungen zur Mode Sache geworden. Daß ich trotz meinem theologischen Beruf dem berechtigten Bedürfniß nach „Erfahrungswissenschaft“ Rechnung zu tragen weiß, beweisen meine moralstatistischen Arbeiten, die auch bei den Gegnern meines Standpunktes Beachtung und Anerkennung gefunden haben.

Aber Thatfachen allein machen es nicht. Es kommt schließlich auf principielle Deutung und Verwerthung im Dienste einer Weltanschauung an. Und da neigt unsere Zeit vor Allem dazu, jenem „selbständigen Naturalismus“ zu huldigen, der nur von „positivistischer Philosophie“ etwa im Sinne eines Aug. Comte etwas wissen will oder der „Sociologie“ im Sinne eines Herbert Spencer die Wege zu bahnen sucht. Daneben zeigt sich eine Tendenz zu „selbständigem Idealismus“ im Dienste einer religionslosen Ethik, die sich mit Herbart'schem Philosophenmantel zu drapiren liebt. Pessimistisch angehauchte Geister schwärmen unter Schopenhauer'schem Einfluß für eine „Philosophie des Unbewussten“, die mit vornehm umgeworfenem naturwissenschaftlichem Gewande die inneren Selbstwidersprüche zu decken bestrebt ist. Den „Allerneuesten“ imponiren die geistreichen Paradoxien jener Modephilosophie, die im willensstarken, instinctiv-genialen „Uebermenschen“ einen selbstherrlichen Atheismus zu züchten beginnt. In großen Versammlungen aber und in socialdemokratischen Schriften feiert immer noch der materialistische Aberglaube seine Grauen erregenden Triumphe unter dem ostentativ voraufgetragenen Banner eines mißdeuteten Darwinismus. Die mechanistische Weltansicht als angebliche Frucht der „exacten Wissenschaft“ droht nicht nur in der rohen, durch Halbbildung frech gewordenen Masse, sondern auch unter den akademisch Geschulten den letzten Rest von Idealismus, von religiöser Pietät und christlichem Sinn zu zerstören.

Wie sollte bei solcher Zeitströmung ein kirchlicher Theologe und insonderheit ein lutherischer Dogmatiker darauf rechnen dürfen, in weiteren Kreisen sich Gehör zu verschaffen für sein System christlicher Heilswahrheit? Die sogen. liberale Theologie mit ihrer vornehmen historischen Kritik und ihrer Anpassung an die moderne Geistesrichtung gilt noch einigermaßen für beachtenswerth. Mit Verzicht auf streng wissenschaftliche Begründung schreibt sie die „Selbständigkeit des Christenthums“ auf ihre Fahne und glaubt ihre religiös-ethischen Ideale durch praktisches Werthurtheil im Anschluß an die Kantische Philosophie gegen die Angriffe der Natu-

ralisten und Metaphysiker erfolgreich schützen zu können. Auf ein geschlossenes System scheint sie verzichten zu wollen. Sie proclamirt entweder ein „undogmatisches Christenthum“ oder fordert ein „neues Dogma“, zu dessen Gestaltung ihr die Glaubenskraft fehlt. Es gelingt ihr auch durch humanitäre und christlich sociale „Bewegung“, durch freisinnige Accomodation an die Zeitbildung, durch Abschwächung des Sündenbegriffs, durch Umdeutung der positiven Glaubenslehren und wunderbaren Heilsthatsachen, durch geringschätzig Behandlung der orthodoxen Richtung oder weitgehende Zugeständnisse gegenüber den angeblich gesicherten Resultaten der biblischen Kritik eine gewisse Popularität zu erringen. Dabei schillert sie selbst in allen möglichen Farben und weiß als Vermittlungstheologie das Ja und Nein so geschickt zu verknüpfen, daß die bunte Menge ihrer Gefolgschaft es kaum merkt, wie jenes „Einige Christenthum“ ein durch und durch zwiespältiges ist und eben dadurch Gefahr läuft, eine „schlechte Theologie“ zu Tage zu fördern.

Eins aber muß auch von positiver Seite zugestanden werden. Auf dem Felde historischer und kritischer Forschung ist jene moderne theologische Wissenschaft rüstig an der Arbeit. Eine Fülle neuer, brennender Fragen sind dadurch aufgetaucht, Fragen, die nicht bloß den Fachmann, sondern jeden tiefer Gebildeten interessiren, soweit er für die Probleme des Christenthums einen offenen Sinn und ein warmes Herz hat. Mag auch die negative Tendenz auf dem Gebiete der biblischen Untersuchung oft schrankenlos in ihrem Zerstörungstriebe sich geltend machen, mögen die versuchten Neubildungen noch so gewagte sein, mag auch die „acute Verweltlichung“ dieser Theologie auf der Hand liegen: die Sache der Wahrheit kann dadurch nur gewinnen und wird schließlich siegen. Die kirchliche Theologie, soll sie nicht in falsche Sicherheit gerathen, muß solche Feuerprobe bestehen. So Gott will, wird sie geläutert aus den Anfechtungen hervorgehen.

Und wahrlich, solche Läuterung thut ihr noth. Das muß jeder ehrliche Vertreter der positiven Richtung zugestehen. Mit

wiederholten öffentlichen „Zeugnissen“ gegen heterodore theologische Professoren untergräbt man nur das Vertrauen zu der guten Sache, der wir dienen. Arbeiten gilt es und, wo es noth thut, durch ebenbürtige wissenschaftliche Leistung widerlegen, was in Folge falscher Methodik oder falscher Prämissen sich als Irrthum erweisen läßt.

Der bequeme Sicherheitsstandpunkt und die fertige Unfehlbarkeitsdoctrin macht sich keineswegs blos in römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kreisen geltend. Auch auf protestantischem Gebiet erscheint der äußerliche Auctoritätsglaube als eine naheliegende Gefahr. Wo man das articulirte Dogma, sei es mit Berufung auf das kirchliche Bekenntniß oder auf das „infallible Bibelbuch“ derart in den Vordergrund stellt, daß die gehorame Annahme zur Heilsbedingung für jeden Einzelnen gemacht wird, da ist man schon auf halbem Wege nach Rom. Ernst suchende Gemüther schreckt man dadurch ab und erzeugt in den „Gläubigen“ nur jene unerquickliche Sicherheit, die ohne tieferes Selbstgericht und innere Anfechtung, ohne ernstes Ringen und Forschen sich des „absoluten“ Wahrheitsbesitzes auf Grund feststehender „Auctorität“ getröstet. Solch ein meist erfahrungsloses „Ja“ ist nicht nur werthlos; es ist viel schlimmer als ein redliches Schwanken zwischen Ja und Nein. Mit einem gewissen prophetischen Feingefühl hat ein so tiefer „Menschenleser“, wie Shakespeare es war, — obwohl er das „Ja und Nein“ als eine „schlechte Theologie“ bezeichnete — doch die „Sicherheit“ als das noch Schlimmere, ja als ein dämonisches Zerrbild der Wahrheit gebrandmarkt. „Denn wie ihr wißt ist Sicherheit der Menschen Hauptfeind allezeit“ — so läßt er die versuchlichen Höllenmächte sprechen, die den Macbeth in ihre Schlingen locken wollen.

Die fertigen Ja-Christen, mögen sie nun aufs kirchliche Dogma oder auf das inspirirte Bibelbuch schwören, sind Mißbildungen, die der protestantischen Gemeinschaft nicht zur Ehre gereichen. Und die im Sinne dieses kampfscheuen und erfahrungslosen Ja-Christenthums arbeitende evangelische Theologie verdient diesen Namen

nicht. Da erscheint es gewissermaßen wie eine providentielle Fügung, daß ihr die „sicheren“ Stützen durch die moderne kritische Forschung weggerissen werden. Sie wird dadurch genöthigt, sich „im Kampf um die Weltanschauung“ auf ihren lebendigen Wahrheitsbesitz zu bestimmen. Da gilt es denn, immer von Neuem mit heißem Bemühen an die Arbeit zu gehen, um in freudiger und erfahrungsreicher Glaubensgewißheit, dem Widerpiel der Sicherheit, all das Ererbte immer wieder zu prüfen und auf diesem Wege wirklich zu erwerben. —

Das sollten wir Theologen und Kämpfer im äußersten Osten deutsch-protestantischen Lebens uns ganz besonders gesagt sein lassen. Die hochgehenden Wogen der modern-theologischen Geistesbewegung schlagen ja nicht gerade sturmfluthartig an unsere entlegenen baltischen Gestade. So liegt denn die Gefahr der Verjüngung oder Verjüngung in hergebrachter, schläfriger Kirchlichkeit uns nahe genug. Aber Gottlob! Wir haben auch unsere Wecker. Die schweren Heimsuchungen, die über uns gekommen sind, setzen uns auch eigenartige Kampfsaufgaben, die wir ohne geistige Spannkraft und christlichen Glaubensmuth nicht durchführen können. Und dazu bedarf es der steten theologischen Vertiefung und lebendigen Verührung mit der fortschreitenden Wissenschaft. Wir müssen als lutherische Theologen stete Fühlung mit unserer deutschen Mutterkirche zu behalten suchen. Wir erleben ihre Nothstände und Geburtschmerzen in eigenartiger Weise mit. Und die Dorpater Theologie, wenn wir von einer solchen reden dürfen, hat, wie wir ohne Selbstbespiegelung sagen zu dürfen glauben, den Beweis geliefert, daß sie nicht im gewohnten Geleise kirchlicher oder biblischer Unfehlbarkeitsdoctrin sich bewegt. Das haben nach dem Vorgange eines Ernst Sartorius vor Allem meine theuren Lehrer und nachmaligen collegialen Freunde Fr. A. Philippi und Theodosius Harnack durch ihre für unsere lutherisch-baltische Kirche bahnbrechende Arbeit bewiesen. Mit meinem theuren brüderlichen Ge-

nossen Moriz v. Engelhardt, der aus seiner gesegneten und anregenden Wirksamkeit uns nur allzufrüh entzissen wurde, habe ich mehr als ein Menschenalter hindurch alle dogmatischen Probleme, die mich beschäftigten und beunruhigten, eingehend besprechen können. Seiner kirchenhistorischen Neigung gemäß hegte er ein gewisses Mißtrauen gegen alle systematischen Denkwege. Die Ritschl'sche Forschungsmethode imponirte ihm gewaltig. Aber der gesund lutherischen Tradition blieb er treu bis ans Ende. Und im Protest gegen die sichere, fette Unfehlbarkeitsdoctrin waren wir stets einig. Mit aus dem lebhaften Verkehr mit ihm sind meine gegen Infallibilität und äußerliche Inspirationstheorie gerichteten Arbeiten hervorgegangen (Antikultramontana 1876; Zur Inspirationsfrage 1877; Wahre und falsche Auctorität 1878). Die Fülle der Streitschriften, die dann später (seit dem Jahre 1884), veranlaßt durch die beiden Vorträge meiner Kollegen F. Mühlan (Besitzen wir den ursprünglichen Text der heiligen Schrift?) und W. Volk (In wie weit ist der Bibel Irrthumslosigkeit zuzuschreiben? 2. Aufl. 1885) sich angeschlossen haben, sind deß ein Zeugniß, daß wir nicht nach hergebrachter kirchlicher Schablone arbeiten. Andererseits beweist die eben erschienene gründliche Untersuchung von Volk (Heilige Schrift und Kritik 2c. 1897), daß wir auch der negativen Kritik der Neuzeit Rechnung zu tragen wissen, ohne uns von ihr gefangen nehmen zu lassen.

Auch das vorliegende Werk möchte einen bescheidenen Beitrag liefern zur Klärung und Lösung der unsere Zeit bewegenden Glaubensprobleme. Die vielen Hunderte meiner ehemaligen Schüler, die jetzt als zum Theil schon ergraute, zum Theil noch jugendfrische Pastoren der lutherischen Kirche im weiten Reich, dem wir angehören, zerstreut sind, und die ich im Geist als Kampf- und Gesinnungsgenossen mit diesem meinem Lebenswerke grüße, werden aus ihm erkennen, daß die ihnen vertraute alte Wahrheit, zu der ich mich von je her bekannte, hier ein neues Gewand erhalten hat.

Die Eigenart meiner „Lutherischen Dogmatik“ dürfte es rechtfertigen, daß ich sie als ein Zeugniß meiner Lehrweise auch weiteren Kreisen zugänglich mache. Ich rechne dabei nicht bloß auf die Theilnahme der Fachgenossen in Deutschland, sondern auch aller Gebildeten, die für die brennenden Fragen der Zeit ein offenes Auge und für die Kernfragen des Christenthums ein warmes Herz haben. Ich habe deshalb nach Kräften „menschlich zu reden“ versucht, ohne in den erbaulichen Ton zu verfallen. Ich bin nicht der Meinung, daß die „Wissenschaft“ — wie Nietzsche sagt — „auf den erhabenen Höhen der Gletscherwelt“ thronen und daß „die innersten Brunnen des Geistes eiskalt“ sein müssen. Wer aus der Tiefe schöpfen will, muß Liebe zur Sache, warme, erfahrungsmäßige Berührung mit ihr gewonnen haben. Sonst redet er wie der Blinde von der Farbe. Und wir Vertreter der dogmatischen Theologie sollten nie vergessen, daß wir ohne lebendige Fühlung, wie mit den „Gebildeten unter ihren Verächtern“, so mit den Erfahrenen unter ihren Liebhabern, auf einem Isolirchemel zu stehen kommen, der uns von vornherein die Freude unserer geistigen Arbeit zu nehmen droht. Hat doch ein Virtuose auf dem Gebiete systematischer Denkarbeit (M. Kähler) das gewagte, aber zutreffende Wort ausgesprochen: der Dogmatiker solle der Vertreter der Laien sein — der verrufene Dogmatiker, der sonst dafür gelte, daß er in Gebiete der Theologie hineinführe, die den Laien nichts angehen! Wollte Gott, daß dies bald anders werde und die Scheu vor dem Schreckgespenst „Dogma“ einem tieferen Verständniß dafür weichen möge, daß der im Bekenntniß zum Ausdruck kommende kirchliche Gemeinglaube nichts anderes sein will, als eine dem menschlichen Heilsbedürfniß entsprechende und dem seelengefährlichen Irrthum wehrende Zusammenfassung der evangelischen, urchristlichen, biblisch begründeten Wahrheit. —

Absichtlich habe ich den kurzen, für Manche vielleicht abschreckenden Titel „Lutherische Dogmatik“ gewählt. Die Dogmatik soll aber nach meiner Auffassung nicht das „fertige“

Dogma zum Ausgangspunkt nehmen, sondern die Entwicklung seiner Wahrheitsmomente als Endziel ins Auge fassen. So allein kann das innere Verständniß für das gewordene und werdende Dogma durch Darlegung seines Zusammenhangs mit dem Real- und Idealprincip des Christenthums gefördert werden. So allein können auch, wie ich glaube, die brennendsten Streitfragen der Gegenwart, wie namentlich die christologische und die Schriftfrage ins rechte Licht systematischer Begründung gestellt werden. Lutherisch aber nenne ich meine Dogmatik nicht im Sinne einer confessionellen oder kirchlichen Parteirichtung. Mir gilt das „Lutherische“ als die nun einmal historisch geprägte Bezeichnung für die eigenartig christliche und echt evangelische Grundanschauung, wie sie Luther in seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ und namentlich in seiner Auffassung der „Theologie des Kreuzes“ zu Tage treten läßt. Die Idee göttlicher Selbstbeschränkung in herablassendem Mitleid mit der zu erlösenden Menschheit bildet den Kern dieser wahren, christocentrischen Theologie. Wie ich das meine, habe ich bereits in meiner jüngst erschienenen Schrift: „Das göttliche Nicht“ (1895) programmartig dargelegt und in der nachfolgenden Einleitung (S. 1—49) näher zu begründen versucht. Das Motto: *Theologia crucis theologia lucis* deutet kurz und bündig die Richtung meiner dogmatischen Denkarbeit an. —

Der vorliegende erste Band enthält in der Form einer Principienlehre die apologetische Grundlegung; der zweite soll — wie ich hoffe noch im Laufe dieses Jahres — das ausgeführte „System christlicher Heilswahrheit“ bringen. Die bereits ausgearbeitete „Geschichte der Dogmatik“, die ich ursprünglich diesem Werke einzugliedern gedachte, wird auf Wunsch der geehrten Verlags-handlung erst nach dem Abschluß des systematischen Theils als besonderes Buch zur Veröffentlichung gelangen. Um die übersichtliche principielle Darlegung nicht durch literarisches Material zu belasten, habe ich dieses meist in die nächstens erscheinende Geschichte der Dogmatik verwiesen. Fußnoten und gehäufte Citate hätten den

Ueberblick gestört und den Fluß der systematischen Begründung immer wieder unterbrochen. Deshalb suchte ich auch schon in diesem principiellen Theil den specifisch gelehrten Stoff und die biblische Beweisführung in die kleiner gedruckten Partien zu verarbeiten. Diese können von dem nicht fachmäßig geschulten Leser überschlagen werden, ohne daß er Gefahr läuft, den Faden der fortschreitenden Gedankenentwicklung zu verlieren. Die fremdsprachigen Kunstausdrücke suchte ich möglichst zu vermeiden; wo sie nöthig waren, wurden sie in Klammern beigelegt. In Betreff der von mir befolgten Orthographie glaube ich, um Mißdeutungen zu begegnen, hervorheben zu müssen, daß mir die moderne, Gottlob nicht allgemein gewordene Schreibweise, nach der man bei Fremdwörtern das lateinische c in k und z wandelt und die Verbalendung dehnt (z. B. akzeptieren!), ebenso widerwärtig ist als dem Fürsten Bismarck der lateinische Druck deutscher Bücher. Mir galt als Regel, allen aus dem Lateinischen stammenden Kunstausdrücken das eigenartige c (z. B. factisch), allen aus dem Griechischen hergeleiteten (z. B. praktisch) das bezeichnende k zu belassen.

Zur Erleichterung des Ueberblicks habe ich am Schluß jedes Paragraphen die entwickelten Grundgedanken kurz zusammengefaßt. Es sind das nicht Thesen oder Leitsätze, wie man sie sonst vor- aufzuschicken pflegt, und wie sie als schwerverständliche Paragraphenmonstra den Leser zu erschrecken oder das gespannte Interesse für die dann erst nachfolgende Lehrdarstellung zu schwächen geeignet sind. Als zusammenfassende Resultate dürften sie zur Klärung und Orientirung dienen. Denselben Zweck hat die ausführliche Inhaltsangabe, das Sach- und Namenregister (S. 465 ff.), sowie das von mir entworfene architektonische Bild in der Beilage. Es handelte sich hier (s. die Erläuterung auf S. 251 ff.) nicht um eine ästhetisirende Spielerei, sondern um eine plastische Verkörperung dessen, was in der wissenschaftlichen Systemarbeit meinem geistigen Auge vorzuschwebte. —

So übergebe ich denn diese meine Lebensarbeit einer wohlwollenden Beurtheilung meiner Gesinnungsgenossen und — möchte

ich hinzufügen — auch meiner Gegner. Sie werden, wie ich hoffe, zugestehen und anerkennen, daß mir die confessionell zugespitzte Streittheologie fern liegt. Durch meine lutherische Dogmatik vom Standpunkte einer Theologie des Kreuzes habe ich nur einen Beitrag liefern wollen zu friedlicher Verständigung über die tiefsten Probleme christlicher Weltanschauung.

Dorpat den 1./13. Februar 1897.

M. v. Ottingen.

Inhaltsübersicht.

Einleitende Gesichtspunkte.

- § 1. Das Problem und die Aufgabe der dogmatischen Principienlehre S. 1—6
- § 2. Die Untersuchungsmethode S. 6—25
- § 3. Der sachliche Ausgangspunkt S. 26—35
- § 4. Begrenzung und Gliederung S. 35—49

Erster Abschnitt.

Sachliche Grundlegung oder Entwicklung des Realprincips.

- § 5. Dogma und christliche Religion als Object der Dogmatik S. 50—64
 - 1. Das Object als gegebenes S. 50 ff. 2. Das Dogma als werdendes S. 55 ff. 3. Die christliche Heilswahrheit und die Religionen S. 57 ff. Zusammenfassung S. 64.

Erstes Capitel.

Das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung.

(Physiologische Principienlehre.)

- § 6. Der ideale Grundbegriff S. 65—83
 - 1. Wesenhafte Begriffsbestimmung S. 65 ff. 2. Beweggrund und sittliche Frucht S. 74 ff. 3. Die drei constituirenden Factoren S. 79 ff. Zusammenfassung S. 82 f.
- § 7. Der göttliche Factor der Religion oder das Offenbarungsprincip S. 83—106
 - 1. Die Offenbarungsidee mit Beziehung auf ihr Subject: den persönlichen Gott S. 83 ff. 2. Der Offenbarungsinhalt im Hinblick auf ihr Object: die Menschheit S. 93 ff. 3. Die Offenbarungsmittel mit Rücksicht auf ihren Endzweck: die Gottesmenschheit oder das Reich Gottes S. 98 ff. Zusammenfassung S. 107 f.
- § 8. Der sociale Factor der Religion oder das Gemeinschaftsprincip S. 108—125
 - 1. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaftsform religiösen Lebens

§. 108 ff. 2. Ihr ideales Wesen als Reichgottesgemeinschaft 113 ff. 3. Ihre wirkliche Erscheinungsform als Bekenntniß- und Kultusgemeinschaft oder Kirche §. 118 ff. Zusammenfassung §. 125.

§ 9. Der individuelle Factor der Religion oder das Persönlichkeitsprincip §. 126–158

1. Das einheitliche Wesen der Frömmigkeit bei individuell verschiedener Glaubenserfahrung §. 126 ff. 2. Das Organ der Religiosität im menschlichen Seelenleben [Fühlen, Erkennen, Wollen; Mysticismus, Intellectualismus, Moralismus] §. 138 ff. 3. Die gesunde charaktervolle Eigenart u. Ausprägung der Glaubensgesinnung als Sache des Herzens u. Gewissens §. 155 ff. Zusammenfassung §. 158.

Zweites Capitel.

Anwahre Gestaltung der Religion.

(Pathologische Principienlehre.)

§ 10. Die Gefährdung des idealen Grundbegriffs . . . §. 158–176

1. Die Sünde als Gottentfremdung und Gottesfeindschaft §. 158 ff. 2. Die subjectiven Hauptformen der Irreligiosität: Aberglaube und Unglaube, Dogmatismus und Skepticismus §. 165 ff. 3. Die objectiven ihr zu Grunde liegenden Weltanschauungen: Dualismus und Pantheismus §. 169 ff. Zusammenfassung §. 175 f.

§ 11. Die Gefährdung des Offenbarungsprinzips . . . §. 176–189

1. Theoretische Gefährdung des geheimnißvoll-wunderbaren Offenbarungsproblems: dualistisch-deistischer Rationalismus und monistisch-pantheistischer Naturalismus §. 176 ff. 2. Thatsächliche Aufhebung der praktisch bedeutsamen Offenbarungsökonomie: deterministischer Fatalismus und atomistischer Evolutionismus §. 180 ff. 3. Principielle Zerstörung aller wirklichen Offenbarung durch Creaturdienst: mythologischer Polytheismus und biologischer Materialismus (Idolatrie und Fetischdienst) §. 183 ff. Zusammenfassung §. 188 f.

§ 12. Die Gefährdung des Gemeinschaftsprinzips . . . §. 189–202

1. Ursprung und Wesen dieses Irrthums: objectivistischer (social-physiischer) Hierarchismus mit Dogmenzwang und subjectivistischer (personal-ethischer) Independentismus mit Dogmenscheu §. 189 ff. 2. Verschiedene Erscheinungsform je nach dem Vorwalten des abergläubischen und ungläubigen Extrem: fanatische Intoleranz und laxer Indifferenz §. 193 ff. 3. Wahrheitsmomente und principielle Einheit beider Fehler: atomisirende Auffassung religiös-socialer Gebilde und in Folge dessen Zerstörung lebendiger Auctorität u. Pietät §. 197 ff. Zusammenfassung §. 201 f.

§ 13. Die Gefährdung des persönl. Glaubensprinzips §. 202–215

1. Ursprung und Wesen der betr. Hauptirrhümer: Gefühlserichtung (Mysticismus) und Verstandesrichtung (Intellectualismus) §. 202 ff. 2. Verschiedene Erscheinungsformen abergläubischer und ungläubiger Art: contemplativer Quietismus und pietistischer Ergismus; heteronomer Moralismus und autonomer Rationalismus; theosophische Heterodoxie und scholastische Orthodoxie §. 207 ff. 3. Wahrheitsmomente und gemeinsamer Fehler §. 210 ff. Zusammenfassung §. 214 f.

§ 14. Rückblick und Uebergang zur Heilsreligion . . . §. 215–228

1. Nachweis der thatsächlichen Verbreitung der pathologischen Principien im empirischen Christenthum und in den höheren heidnischen Religionsformen (Griechenthum und Römerthum, Brahmanismus und Buddhismus) §. 215 ff. 2. Verhältniß der beiden monotheistischen Religionen, Judaismus und Mohammedanismus, zu jenen principiellen Irrthümern §. 222 ff. 3. Die jüüdl. Wurzel aller Irreligion und die Nothwendigkeit radicaler Heilung §. 225 f. Zusammenfassung 228.

Drittes Capitel.

Das Christenthum als die Heilsreligion.

(Therapeutische Principienlehre.)

§ 15. Die Wesensmomente und ihre Zusammenfassung in Ein Realprincip §. 329–360

1. Menschliche Voraussetzungen oder Bedingungen der christlichen Heilsreligion §. 229–238. a) Heilsfähigkeit [im Gegensatz zum dualist. Manichäismus] §. 231 ff. b) Heilsbedürftigkeit [im Gegensatz zum deistischen Pelagianismus] §. 234 ff. c) Heilsbestimmung der Menschheit [im Gegensatz zum fatalistischen Determinismus und casuistischen Indeterminismus] §. 236 ff. 2. Göttliche Verwirklichung der Heilsreligion §. 239–253. a) Die Selbstoffenbarung des Vaters in dem menschengewordenen Gottessohne zur Heilsvermittlung [im Gegensatz zum Doketismus und Ebjonitismus, Monophysitismus und Nestorianismus, Sabellianismus und Arianismus] §. 239 ff. b) Die Heilsaneignung in Kraft des heiligen Geistes allein aus Gnaden [im Gegensatz zum Prädestinarianismus und Synergismus] §. 245 ff. c) Die Heilsvollendung [im Gegensatz zum dualistischen Pessimismus und deistischen Optimismus] §. 248 ff. Genauere Erläuterung des Bildes im Anhang §. 251 ff. 3. Das Heil in Christo (*σωτηρία ἐν Χριστῷ*) oder der „Christus

- für uns" als das gewonnene Realprincip christlicher Glaubenslehre S. 253 ff. Zusammenfassung S. 261.
- § 16. Das Christenthum als göttliche Heilsoffenbarung S. 262–292
1. Die heilsgeschichtliche Verwirklichung der Offenbarungsidee (§ 7) durch Incarnation und Inspiration [im Gegensatz zum ethnifizierenden Doketismus und judaisirenden Esjonitismus] S. 262 ff. 2. Die nothwendige Erscheinungsform der Heilsoffenbarung in Wunder und Weissagung [gegenüber dem Supernaturalismus und Naturalismus] S. 270 ff. 3. Die urkundliche Verbürgung der Heilsoffenbarung durch die heil. Schrift, in ihrer normativen Bedeutung für den Lehrgehalt christlicher Dogmatik [gegenüber dem infallibilistischen Dogmatismus und rationalistischen Kriticismus] S. 282 ff. Zusammenfassung S. 291 f.
- § 17. Das Christenthum als kirchliche Heilsgemeinschaft und confessionelles Dogma S. 292–315
1. Die Reichsgemeinde Christi und die einheitliche Glaubensgrundlage der bekennenden Kirche (der gesund lutherische Standpunkt im Gegensatz zu hierarchischer Kirchlichkeit und sectirerischer Aukirchlichkeit) S. 292 ff. 2. Das confessionell sich ausprägende kirchliche Dogma als Object der lutherischen Dogmatik (im Gegensatz zum starren Confessionalismus und verschwommenen Unionismus) S. 300 ff. 3. Die urkundlichen Symbole kirchlichen Glaubens in ihrer regulirenden Bedeutung für den confessionellen Lehrgehalt der lutherischen Dogmatik (im Gegensatz zu äußerlichem Symbolzwang und innerlicher Symbolischen) S. 304 ff. Zusammenfassung S. 314 f.
- § 18. Das Christenthum als persönlicher Heilsglaube S. 316–332
1. Die Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens durch kirchliche Heilslehre (§ 17) und biblische Heilsoffenbarung (§ 16) (Gegenjah: schwarmgeistiger Mysticismus, hyperkirchlicher Orthodoxyismus) S. 316 ff. 2. Die Selbständigkeit christlicher Glaubensüberzeugung in ihrer Rückwirkung auf die Gemeinschaft (Gegenjah: individualistische Atomisirung, collectivistische Generalisirung) S. 319 ff. 3. Das persönlich erlebte Christenthum oder der „Christus in uns" als idealer Ausgangspunkt für methodische Entwicklung dogmatischer Lehrsätze im lutherischen Sinne (Gegenjah: reformirter Biblicismus, katholisirender Traditionalismus) S. 328 ff. Zusammenfassung S. 331 f.

Zweiter Abschnitt.

Methodische Grundlegung oder Entwicklung des Idealprincips christlicher Glaubenswissenschaft.

- § 19. Die Bedeutsamkeit einer dogmatischen Erkenntnistheorie S. 333–353
1. Das Verhältniß von Real- und Idealprincip gegenüber den Erkenntnistheorien des einseitigen objectivistischen Realismus und subjectivistischen Idealismus S. 333 ff. 2. Das Problem einer christlichen Glaubenswissenschaft und die Nothwendigkeit einer sachgemäßen Methodik S. 347 ff. 3. Die Eigenart der wissenschaftlichen Begründungsform für die kirchliche Dogmatik im evangelisch-luther. Sinne S. 349 ff. Zusammenfassung S. 353.
- Erstes Capitel.
- Die Methodik christlicher Glaubenswissenschaft vom Standpunkt der Heilserfahrung.**
- § 20. Wissen und Glauben mit Beziehung auf das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung S. 354–372
1. Falsche Verhältnißbestimmung im Sinne der Exklusivität oder Identität von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (skeptisch-kritischer Dualismus und speculativ-dogmatischer Monismus) S. 320 ff. 2. Kritische Beleuchtung dieser Einseitigkeiten S. 363 ff. 3. Positive Darlegung des lebendigen Wechselverhältnisses zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung auf dem Grunde eines erkenntnistheoretisch fruchtbaren Idealprincips S. 368 ff. Zusammenfassung S. 371 f.
- § 21. Das methodische Verfahren auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft S. 372–396
1. Das empirische Wissen und die methodische Wissenschaft: Induction und Deduction, Analyse und Synthese, kritisches und speculatives Verfahren, Systembildung S. 372 ff. 2. Das Vorwalten des inductiven Verfahrens und der mathematischen Beweisführung in den Naturwissenschaften S. 279 ff. 3. Die Eigenart der Geisteswissenschaft, ihrer deductiven Methode und inductiven Beweisführung S. 379. 3. Die Systematik und ihre methodische Bedeutung auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft S. 385 ff. Zusammenfassung S. 396.
- § 22. Die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft in ihrem Verhältniß zur Philosophie, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie S. 497–511

1. Das Verwandtschaftsverhältniß und die enge Wechselbeziehung beider Gebiete S. 397 ff. 2. Der spezifische Unterschied ihrer principiellen Voraussetzung, ihrer Forschungsmethode und ihrer Aufgabe S. 404 ff. 3. Die Wahrung des Friedens gegenüber der Gefahr eines feindlichen Gegensatzes durch Klärung der Grenzen S. 409 ff. Zusammenfassung S. 411 ff.

§ 23. Encyklopädische Stellung und spezifische Aufgabe der christlichen Dogmatik im Organismus theologischer Wissenschaft S. 412–427

1. Die historischen Voraussetzungen dogmatischer Theologie: Bibelforschung und Kirchengeschichte, näher: biblische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik S. 412 ff. Ihr enges Verwandtschaftsverhältniß zur Apologetik und Polemik, Ethik und prakt. Theologie S. 417 ff. 3. Die wissenschaftliche Eigenart und praktisch-kirchliche Aufgabe der Dogmatik als theologischer u. system. Hauptdisciplin S. 422 ff. Zusammenfassung S. 426 f.

Zweites Capitel.

Die methodische Eigenart und das Idealprincip lutherischer Dogmatik.

§ 24. Der entscheidende methodische Gesichtspunkt S. 427–447

1. Nothwendigkeit und Berechtigung kirchlich-confessioneller Ausprägung der Dogmatik S. 427 ff. 2. Die Verknüpfung des Real- und Idealprincips im Sinne der Luther'schen „Theologie des Kreuzes“ S. 432 ff. 3. Die Abgrenzung des evangelisch-lutherischen Idealprincips gegen katholisch-hierarchische und reformirt-biblicistische Unfehlbarkeitsdoctrin S. 441 ff. Zusammenfassung S. 446 f.

§ 25. Die methodische Durchführung und Architektonik der lutherischen Dogmatik S. 447–464

1. Die sachliche und persönliche Begründung der confessionell-lutherischen Einzeldogmen aus dem christocentrischen oder gottmenschlich-soteriologischen Real- und Idealprincip, im Gegensatz zur römisch-byzantinischen, mystisch-monophysitischen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen S. 447 ff., wie zur reformirten, abstract-nestorianisirenden Trennung beider Momente S. 450 ff. 2. Die Eigenart des dogmatischen Beweises S. 452 f.; dreifaches Controlverfahren S. 454 f.; die Methode des Schriftbeweises S. 455 ff.; der Nachweis des kirchlichen Consensus S. 457 f.; die polemische Abwehr des Gegensatzes S. 459 f. 3. Aufbau und Gliederung S. 460 ff. Zusammenfassende Schlusssätze S. 463 f.

Einleitende Gesichtspunkte.

§ 1. Das Problem und die Aufgabe der dogmatischen Principienlehre.

Es ist eine allbekannte Erfahrungsthatsache, daß — namentlich auf dem Gebiete systematischer Gedankenarbeit — die „Einleitung“, in der man sich mit den grundlegenden Allgemeinbegriffen und methodischen Vorfragen zu beschäftigen pflegt, vielfach abschreckend, verwirrend oder abkühlend wirkt. Im Grunde will man doch durch jedes Vorwort das Interesse für das vorliegende Problem, die lebendige, warme Theilnahme für den Gegenstand der Untersuchung wach rufen und die Aufgabe möglichst klar stellen. In Wirklichkeit geschieht meist das Gegentheil. Die Vorreden oder sogen. „Prolegomena“ zur Dogmatik — auch die jüngst erschienene Dogmatik von Wilhelm Schmidt trägt diesen blassen Titel an ihrer Stirn — sind nachgerade für viele ein Schreckgespenst geworden, nicht blos für den weiteren, allgemein gebildeten Leserkreis, sondern auch für theologisch geschulte Fachgenossen. Woran liegt das? Es braucht nicht jene Denkfaulheit daran schuld zu sein, die vor genauer Begriffsuntersuchung zurückschreckt oder abstracte Geistesarbeit scheut. Es ist meist die unerquickliche Form und die falsche Methode der Behandlung, die die Schuld trägt. Man ergeht sich im weiten, nebelhaften Kreise der „Prolegomena“, statt wirklich „Principienlehre“ zu treiben. Man schwebt vornehm über der

Sache, betrachtet sie wie ein Luftschiffer aus der Vogelperspective, statt ohne Umschweif liebevoll in diese selbst einzudringen.

Es handelt sich hier doch um den Eintritt in ein altes, wohnliches, reich gegliedertes und fest gefugtes Haus. Da läßt man nun den in solchem Hause sich vielleicht noch fremd fühlenden Gast oder „Kömmeling“ eine Zeit lang „draußen stehen“ oder antichambrieren, statt ihn sofort ins Innerste, an den warmen Herd, ins Adyton der Gemeinschaft einzuführen, damit es ihm dort wohl und heimisch werde. Reizlich muß schon die dumpfe Luft berühren, wie sie Einem in jener weitläufigen „Vorhalle“ entgegenströmt, die man vor dem palastartigen Lehrgebäude aufzurichten pflegt. Und in dieser Atmosphäre soll man ohne freundliches Entgegenkommen längere Zeit warten! Wer mag das? Wer liebt das? Es überkommt Einen wie Langeweile, namentlich wenn diese „Vorhallen“ — *praeambula fidei* nannte sie schon der große Scholastiker Thomas von Aquino — in ihrem düsteren Halbdunkel nicht dazu angethan sind, ein günstiges Vorurtheil für das Haus und seine vornehmen Bewohner zu erwecken.

Bei jener Luftballontheorie aber, wo man das Haus erst „von Oben“ schauen soll, schreckt man leicht zurück vor der eisigen Kälte, die uns da umgiebt. Allerdings hört man von „exacten“ Forschern, wie von speculativen, ja selbst von mystisch angehauchten Religionsphilosophen den strafenden, aber wenig tröstlichen Mahnruf: „Die Wissenschaft muß kalt sein“ (M. Nothe)! Das fordere die „Höhenlage der abstracten, wissenschaftlichen Reflexion“ (J. Raftan)! Also: steige hinauf, bevor du jene dumpfe Vorhalle betrittst, in den blauen Aether! Du kommst da dem Himmel näher. Gewöhne dich — fast hätte ich gesagt an den „blauen Dunst“, nein: an die feinere, durchsichtige Denkatmosphäre. Auf den Gletscherhöhen der Wissenschaft gelte es eben, klare Bergluft zu athmen und an ihr sich zu freuen, zu erquickern. — Wenn nur nicht da wieder die allzu dünne Luft unseren Athmungsorganen beschwerlich fiele — noch ganz abgesehen davon, daß, wie jeder Bergsteiger weiß, oft

Wolken und Nebelgebilde die Fernsicht trüben oder das Schneegestöber „kühler Denkungsart“ Weg und Steg verdeckt, so daß man bei lichtem Tag das Ziel aus dem Auge verliert und pfadlos umherirrend der schlimmsten Lebensgefahr ausgesetzt ist. Und wer vermag schließlich in der Kälte sich wohl zu fühlen? —

Freilich, ein anatomisches Präparat wird und muß „kalt“ sein. Die Anatomie selbst braucht jedoch keineswegs als „kalte Wissenschaft“ zu gelten. Auch der Anatom, wie der Mathematiker und Logiker, soll für seinen Gegenstand begeistert sein und zu begeistern verstehen, will er anders selbst das Verständniß für die Sache gewinnen oder Andere dazu anleiten. Wie sollte der Religionsforscher, speciell der christliche Dogmatiker und Glaubenslehrer davon eine Ausnahme machen? Und insonderheit, wo es gilt Principienlehre zu treiben, darf man nicht mit kühler Reflexion sich in Allgemeinbegriffe verlieren oder in grenzenlosen „Prolegomenen“ irrlichteriren. Es handelt sich hier um einen ganz concreten Gegenstand: um die Heilsthatsache des Christenthums und um die Frage nach einer möglichen oder wirklichen wissenschaftlichen Begründung dieser Heilsthatsache in der Form eines „Systems der christlichen Heilswahrheit“.

Die nächstliegende Aufgabe der „Einleitung“ in die Dogmatik wird es also sein: die richtige Untersuchungsmethode für die principielle Beleuchtung jenes gegebenen Objectes so festzustellen, daß sich daraus eine klar bestimmte Erkenntnistheorie ergibt (§ 2). Wir werden da vor Allem den Nachweis zu liefern haben, daß eben die warme, erfahrungsmäßige Berührung mit dem Gegenstande selbst die nothwendige Bedingung auch für das wissenschaftliche Erkennen auf diesem speciellen, wie auf allen andern Gebieten der Forschung ist. Gewöhnlich scheitern die „Prolegomena“ bereits an dieser Vorfrage, wie an einer schwer zu umschiffenden Klippe, weil sie für den theologischen Dogmatiker nicht den durch Erfahrung geweckten Innensinn des Heilsglaubens, sondern theoretische Gemeinplätze aus dem „allgemeinen“ Gottesbewußtsein oder abstracte Vernunftwahrheiten als Vorbedingungen

(Axiome) hinstellen, um den Glorienschein der voraussetzungslosen und gemeingiltigen „Wissenschaft“ zu wahren. —

Die zweite Klippe aber, an der die meist so flott und sicher segelnden Schiffer auf dem weiten und wogenden Meere dogmatischer Principienlehre scheitern, liegt in dem schwer wiegenden Problem: wo und wie finde ich den festen Ausgangspunkt, um in gesichertem Fahrwasser den schützenden Hafen zu erreichen? Es fehlt meist jenen Schiffen nicht bloß an solidem Ballast, sondern auch an klarem Kurs und ruhiger Handhabe des Steuers. Das hängt — ohne Bild gesprochen — damit zusammen, daß die Feststellung eines einheitlichen principiellen Grundgedankens, wie er der zu untersuchenden wirklichen Thatsache entnommen sein will, mit das schwierigste in der dogmatischen Voruntersuchung ist. Denn im Wesen des „Princips“ liegt nicht sowohl jener Einheitsgedanke, der als Strebeziel für den Systematiker von maßgebender Bedeutung wird; sondern principium (*ἀρχή*) ist vor Allem und in erster Linie der treibende Keimpunkt für ein organisches geistiges Gebilde, gleichsam befruchteter Saame für ganze Gedankengenerationen, fester Hebelpunkt für sonst schwer zu bewegende Massen, lebendige Triebkraft für ein ganzes Gruppensystem von Erscheinungen, realer und idealer Erklärungsgrund für ganze Entwicklungsreihen unseres moralischen und materiellen, religiösen und culturlichen, persönlichen und socialen Lebens.

Mag es sich nun für die Dogmatik als System christlicher Glaubens- und Heilswahrheit um das sogen. „Materialprincip“, d. h. um den sachlichen Ausgangspunkt handeln, der für alle nachfolgende Lehrentwicklung den Stab abgeben soll, an dem die einzelnen „Dogmen“ mit innerer Nothwendigkeit so zu sagen in klarer Krystallisation anschließen; oder mag es sich im Zusammenhang mit dem sogen. „Formalprincip“ um die maßgebenden Erkenntnisquellen handeln, d. h. um das Wie und Woher jener sachlichen Entwicklung der Lehrgedanken: — immer stehen wir vor einem höchst schwierigen Problem, an dessen versuchter Lösung die größten Geister und bedeutendsten Denker sich zu Schanden ge-

arbeitet haben. Ist doch selbst die Frage, ob man jenen einheitlichen Ausgangspunkt durch Zueinanderfügung des Material- und Formalprincips oder — wie ich es lieber bezeichnen möchte. — durch organische Verknüpfung eines Real- und Idealprincips finden soll, eine noch vielfach umstrittene und nicht leicht zu entscheidende (§ 3).

Endlich aber — und hier drohen nicht nur Klippen, sondern Sand- und Sumpfsgebiete den „flotten Kurs“ zu hindern — wie schwierig und doch wie wichtig ist die klare Begrenzung und Gliederung des gewaltigen Stoffes in dieser einleitenden Principienlehre! Die gangbaren „Prolegomena“ handeln meist de rebus cunctis et quibusdam aliis. Es verliert sich der Strom der Gedankenentwicklung entweder in dürre Sandhaiden philosophischer und metaphysischer Verstandes speculation, oder in das bodenlose, von Irrlichtern wimmelnde Sumpfgebiet mystischer und theosophischer Gefühlsüberschwänglichkeit. Man gewöhnt sich daran — und versucht den Leser darüber hinwegzutäuschen — alles das in breitspurig-apologetischer Tendenz voranzunehmen, was erst im System selbst erledigt werden kann und soll. Man bildet sich ein, durch logische Argumente oder theoretische Beweise die Gegner christlicher Weltanschauung zu gewinnen, und — was erreicht man damit? Durch solch principloses und unbegrenzbares („defultorisches“) Raisonnement schadet man nur der guten Sache und schreckt die Besonnenen ab. Daher erscheint es — (mit steter Berücksichtigung des principii obsta und vestigia terrent) — rathsam, die geschichtlich vorliegenden Versuche einer dogmatischen Principienlehre im Auge zu behalten und, wo es gilt, von ihnen zu lernen oder sie sich als Warnung dienen zu lassen. Wir werden den massenhaften Stoff am ehesten sachgemäß zu begrenzen und zu gliedern im Stande sein (§ 4), wenn wir dabei stets das concrete Gebiet der Geschichte der Dogmatik berücksichtigen, in der ja die Principienlehre, sei es (formal) als Entwicklung der Erkenntnis methode, sei es (materiell) als Entwicklung des sachlichen Grundgedankens den eigentlichen rothen Faden bildet.

§ 1. Zusammenfassung.

Das Problem der Einleitung in die Dogmatik oder die Schwierigkeit der sogen. „Prolegomena“ zum christlichen Lehrsystem liegt in der dreifachen Aufgabe jeder Principienlehre: die richtige Methode der Untersuchung (§ 2) zu bestimmen; den festen sachlichen Ausgangspunkt (§ 3) zu finden; und mit Berücksichtigung der geschichtlich vorliegenden Versuche den Stoff der Principienlehre sachgemäß zu begrenzen und zu gliedern (§ 4).

§ 2. Die Untersuchungsmethode.

Der allbekannte Goethe'sche Satz: „Nur Liebe hat Verständniß“ — gilt nicht nur Personen, sondern auch den Dingen gegenüber, die wir erkennend uns aneignen und nachdenkend verstehen wollen. Nicht bloß für die Idealwelt hat das alte Wort Plato's Bedeutung, daß der „Eros“ allein uns fähig mache, das Ueberfinnliche als Wirklichkeit zu erfassen, indem wir uns von der Idee erfassen lassen. Auch die sinnliche Erscheinungswelt in ihrer buntsfarbigen Mannigfaltigkeit — die sogen. Phänomene — sind uns nur zugänglich, wenn neben der äußeren sinnlichen Wahrnehmung und durch sie hindurch jener Innensinn geweckt wird, der verständnißvoll durch die Erscheinung hindurch in den Zusammenhang der sonst vereinzelt bleibenden (zufälligen) „Dinge“ eindringt. Nur so können wir ihren idealen Hintergrund — die sogen. Noumena mit Kant zu reden — kraft wiederholter und controlirbarer, einsamer und gemeinsamer Erfahrung uns zum geistigen Besitz erheben. Erst dann sind wir auch im Stande, sie in Theorie und Praxis, für unser Denken und Handeln, für Wissenschaft und Leben fruchtbar zu machen und zu verwerthen. Und jene Liebe, jene verständnißinnige Hingabe — sie wird stets aus dem Glauben, aus dem theoretisch nicht beweisbaren, aber praktisch sich uns aufdrängenden Vertrauen zu dem inneren lebensvollen Zusammenhang der Erscheinungswelt herausgeboren. Die sonst zufälligen Einzel- dinge (Phänomene) wandeln sich uns dann in eine schön geordnete

und reich gegliederte Gotteswelt. Sie lassen sich dann erst in allgemeine Regeln (Theoreme, Gesetze) fassen, wenn wir die Einzelerkenntnisse unter den höheren Gesichtspunkt eines ursächlichen (causalen) und zweckvollen (teleologischen) Zusammenhangs stellen, d. h. kraft jenes verständnißvollen Innensinns die Naturwelt auch als eine geist- erfüllte Welt (der Noumena) in ihrer ursprünglichen, göttlich-idealen Wirklichkeit erschauen lernen (Röm. 1, 20: *νοούμενα καὶ λογούμενα*!). —

Es erscheint mir in dieser Hinsicht sehr beherzigenswerth, was neuerdings ein ehrwürdiger Philosoph, Prof. W. J. Monrad in Christiania, in seiner Schrift: Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet (deutsch von Harling, 1896 S. 161 ff.) als Schlussresultat seiner principiellen Untersuchung hinstellt. „Unsere Vernunft“ — sagt er — „fordert wesentlich Zusammenhang, Uebereinstimmung und Einheit des Mannigfaltigen und Verschiedenen. Was wir in Zusammenhang mit unserer ganzen Erkenntniß bringen und im Lichte des Ganzen sehen können, betrachten wir als vernünftig, das verstehen wir erst in Wahrheit. Das Losgerissene, Unzusammenhängende, Widerstrebende ist als solches das Unvernünftige und somit auch Unverständliche.“ So werde auch das Göttliche, Uebernatürliche (Ideale) nur in seiner Verbindung mit dem Natürlichen (Realen) verstanden. Das bloß Natürliche ohne verständnißvolle Hingabe an das Geistige sei nur — das Gewohnheitsmäßige. Man fasse dann nur die Eine Seite der Wirklichkeit, ihr „Alltagsaussehen“, ihre „Oberfläche“ ins Auge und verzichte auf den tieferen, eigentlich erklärenden Grund. Es sei nur eine „dumpe Gewohnheit“, wenn wir in dieser uns zunächst umgebenden äußeren Welt genügendes Licht zu finden meinen, während wir hier gerade in der Finsterniß tappen und nur mit unwirklichen, verschwindenden Schattenbildern zu thun haben. — Leider ist der ehrwürdige Verfasser der „Mysterien des Christenthums“ zu tief in Hegel'sche Speculationen hineingerathen, um dem heut zu Tage vorwaltenden Bedürfniß nach „Realismus“ und „Empirismus“ genügen zu können. Tiefer greift in dieser Hinsicht Arthur James Balfour's rath bekannt gewordenes Buch „Die Grundlagen des Glaubens“ (The foundation of belief. Deutsch von R. König 1896). Es enthält „Einleitende Bemerkungen zum Studium der Theologie“, ist aber durchgehends eine Widerlegung jenes hochmüthigen, oberflächlichen und selbstbewußten „Naturalismus“, der auctoritätslos zu sein wähnt und die Glaubensgrundlage verkennt, die all' unseren, auch den sogen. „exact“ wissenschaftlichen Untersuchungen als Voraussetzung dient.

Eins muß jedem einsichtigen Forscher von vorn herein fest- stehen: ohne empfänglichen Sinn für den zu untersuchenden Gegen-

stand hilft alle noch so fein destillierte und klug auscalculierte Erkenntnistheorie nichts. Jeder versuchte theoretische Beweis, jedes logische (aprioristische) Andemonstriren der Wahrheit, ja selbst der praktische Erfahrungsnachweis wird vergeblich, ohne Voraussetzung eines aufgeschlossenen Organs, eines entwickelten Sensoriums für das betreffende Lebensgebiet. Wer will dem Blinden oder auch nur ästhetisch Unempfindlichen die wahre Schönheit eines Gemäldes klar machen oder die hier waltenden Schönheitsregeln zu wissenschaftlichem Verständniß bringen? Wer vermag dem Tauben oder dem musikalisch Unbegabten die tiefen Geheimnisse großer Tonschöpfungen zu eröffnen? Wer ist im Stande, dem materialistischen Stumpfsinn, der nur das Handgreifliche und sinnlich Wahrnehmbare für wirklich hält, die überwältigende Macht geheimnißvoller Weltarchitektur überzeugungskräftig darzulegen? Die Welt der Natur und des Geistes, ihre sich gegenseitig bedingenden und zusammenhängenden „Gefetze“ — sie bleiben todt und unverstanden, wo unser „Sinn todt ist“. —

Das gilt nun in ganz besonderem, ja in erhöhtem Maße für die christliche Glaubenslehre und die wissenschaftliche Behandlung christlicher Heilswahrheit. Der Dogmatiker ist ebenso wenig wie der Religionsphilosoph oder Aesthetiker ein kalter (innerlich untheiliger) Anatom, der einen Leichnam secirt, um etwa das Gehirn als Sitz des Centralnervensystems, oder das Herz als den bewegenden Apparat für den Blutumlauf „wohl präparirt“ dem kühlen Beschauer vorzulegen. Er muß vielmehr den warmen Pulsschlag fühlen, den bewegenden Nerv des christlichen Lebensorganismus (der zusammenhängenden Glaubenswahrheit) so zu erfassen und darzulegen im Stande sein, daß es Einem dabei warm ums Herz wird. Die tiefsten Probleme des Lebens dürfen nie kalt gestellt werden in der Eiskellerluft des rein abstracten Denkens. Auch unser wissenschaftliches Forschen ist nie oder sollte wenigstens nie ein bloß theoretisches, gleichsam interesseloses Wordenken sein (a priori), sondern stets ein lebensvolles, vertieftes Nachdenken (a posteriori). Selbst die Materialsammlung, sowie die kritische

Aussonderung und Anordnung des Gesammelten erfordert ein warmes Interesse, einen theilnehmenden Sinn für die Sache.

Voraussetzungslos ist also auch die exacteste Wissenschaft nicht. Sie setzt stete Fühlung mit dem Leben voraus. Das alte tiefe Wort: „Ich glaube, darum rede ich“ — gilt in gewissem Sinne auch für jeden Mann der Wissenschaft: ich glaube an den wunderbaren, geheimnißvoll-offenbaren Zusammenhang der Dinge; ich bin innerlich und erfahrungsmäßig dessen gewiß geworden, daß zwischen mir, dem beobachtenden Denker, und den Dingen, die ich zu erfassen und zu verstehen suche, eine innere Gleichartigkeit (Homogenität) besteht. Sie ist es, die mir überhaupt den Muth verleiht, nachdenkend mich in die „Dinge“ zu versenken. Der „gottgedachten Spur“, wie Goethe sagt, mit Ehrfurcht und Andacht zu folgen, getrieben von der „Sehnsucht nach dem Licht“ — wie der ehrwürdige K. E. v. Baer sich ausdrückte — den verborgenen Problemen der geistigen und materiellen Erscheinungswelt nachzuforschen, das Erforschte zu möglichst lebensvollem, verständlichen Ausdruck zu bringen, die Einzelercheinungen, auf Grund sorgfältiger Beobachtung, in gemeingiltige und maßgebende Regeln (empirische oder ideale, causale oder normale Gesetze) zusammenzufassen, das ist und bleibt die Aufgabe jeder methodisch-exacten Wissenschaft (s. das Nähere § 22, 1).

Je älter wir werden — an Erfahrung und ruhiger Prüfung — desto mehr wird jene Ueberzeugung in uns wach, daß das Geheimniß des „Lebens“ mit der Wärme der Lebensbewegung Hand in Hand geht. Und weil eben Alles in „Bewegung“ ist, giebt es auch für die Wissenschaft nie einen „fertigen“ Abschluß. Ueberall mehren sich die Räthsel, die Probleme, je tiefer man einzudringen sucht, nicht bloß in die Wirklichkeiten (Realitäten) der sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungswelt (Natur), sondern auch in die Thatfachen der geistigen, der sprachlichen, ästhetischen, rechtlichen und namentlich sittlich-religiösen Entwicklungsgebiete (§ 22, 3), mit einem Wort: der Geschichtswelt, als dem Schauplatz specifisch menschlichen Lebens und Strebens. Denn von der Natur,

an die er durch seine Leiblichkeit mit tausend Fäden gebunden ist, unterscheidet sich der Mensch als geistig selbstbewußt fortschreitendes Wesen doch vorzugsweise durch seine Geschichtsfähigkeit. Darin prägt sich sowohl seine höhere, geistig-sittliche Eigenart d. h. seine Gottesbildlichkeit, wie andererseits seine niedere, zeitlich bedingte Daseinsform d. h. seine Weltbildlichkeit aus.

Weil wir persönliche, redende und handelnde, bewußte und zwecksetzende Wesen sind, wird uns das erfahrungsmäßige Erkennen der geistigen Welt sogar leichter als das fogen. „Naturerkennen“. Denn die Natur redet nicht im eigentlichen Sinn; auch verfolgt sie keine bewußten Zwecke. Wir wissen von keinem „Evangelium der Natur“ — wie es neuerdings (z. B. durch Heribert Rau) verkündigt worden ist. Es giebt im Grunde auch weder ein „Naturrecht“ noch eine „Naturfittlichkeit“, noch eine „Natursprache“. Die Naturwelt kennt nur die stumme, vieldeutige Blumensprache, ohne geschichtliche Entwicklungsfähigkeit. Das ist es, was z. B. Benjamin Kidd in seinem geistvollen Buch „Social Evolution“ (deutsch 1895) stets übersieht. Die Veränderungen in der Natur, die planetarische Bewegung, die colossalen Umwälzungen der Erde, ihre Diluvien und Eruptionen, ihre Erdbildungen und fortschreitenden Entwicklungsformen in der anorganischen und organischen Welt mögen Millionen und aber Millionen Jahre umfassen. Eine deutliche und geschichtlich deutbare Tradition giebt es in ihr nicht. Dazu bedarf es des Worts und der geistig fortschreitenden Uebersieferung in Sitte und Sprache, in Cultur und werkzeuglicher Verwerthung der Naturobjecte, mit bewußt sich aussprechenden oder unbewußt fortschreitenden Culturzwecken.

Deshalb behält jener alte, aber nicht veraltete Satz: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“ — trotz dem (zeitweiligen!) Einspruch Goethes (in „Gott und Welt“ s. w. u.) seine unumstößliche Wahrheit. Auf dem Gebiete der elementar wirkenden Kräfte fehlt sozusagen die geistig sich vermittelnde Wechselwirkung, wie sie zwischen Mensch und Mensch, von Generation zu Generation sich in der Sprache einen sinnlich erscheinenden Aus-

druck schafft, in der Sitte und Rechtsordnung das Gemeinschaftsleben entwickelt, in den Culturgebieten neue zweckentsprechende Werthe arbeitend zu Tage fördert, durch ästhetische und religiöse Traditionen das Familien- und Volksleben in höhere Sphären emporhebt und in dem Selbstbewußtsein des Einzelnen, als eines mitarbeitenden Gliedes der Gemeinschaft, auch einen Niederschlag gemeinsamer Geisteserfahrung zurückläßt. Diese gewaltigen „Berge der Geschichtstradition“ — wie Huxley sie nannte — überragen weit all' die vulkanischen Gebiete granitner Felsmassen oder tausendjähriger Stalaktiten. Und die geistige Atmosphäre, das „psychologische Klima“ (J. Rastan), das uns wie eine traditionelle Macht (authority nach Balfour) umgiebt, wird zum gebärkräftigen Mutter Schoß unserer Ueberzeugungen.

So mag uns jener paradoxe Satz verständlich werden, daß der Geist leichter zu erfassen sei, als die Materie: *Mens notior corpore* (Cartesius). In den Tiefen des Geistes, der in Wort und That sich seinen Körper baut, der in zwecksetzender Arbeit auch die eignen Zwecke uns in geschichtlich fortschreitender Deutlichkeit offenbart, dringen wir eher ein, als — *sit venia verbo* — in den Kalt-Sinn der Materie, die uns stumm, wenn auch in bewegtem, kaleidoskopisch wechselndem Farbenspiel entgegentritt. Wer hat das Wesen der Materie bisher erfasst? Dem Geist kommen wir leichter auf die Spur. Denn er redet, er handelt und kommt so unserem geistig gearteten Wesen nahe. Es würde uns auch Gottes innerstes Wesen schwerer erkennbar, ja ein dunkles, unfaßbares Räthsel bleiben, wenn er lediglich Natur oder Naturkraft (etwa *natura naturans* im Sinne Spinoza's) wäre, und sich nicht redend und handelnd als Gott der Geschichte uns kund thäte. Die sinnliche Erscheinungswelt — sie bleibt uns ein verschlossenes Buch mit sieben Siegeln, ob wir sie gleich in ihrer reizvollen Schönheit unmittelbar genießen und durch sie unser leibliches Leben fristen. Legt doch mit vollem Recht der große Naturfreund, der naturkundige und naturwahre Dichterheros das ehrliche Bekenntniß ab von der Unerfaßbarkeit ihres Wesens, wenn er sagt:

Geheimnißvoll am lichten Tag
 Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben;
 Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
 Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Die heut zu Tage so selbstbewußt und sicher sich geberdenden Naturwissenschaften brauchten eben deshalb eine nach Jahrtausenden zu messende, viel längere Entwicklungszeit als die gegenwärtig so vornehm von den „Realisten“ und „Exacten“ bei Seite geschobenen Geisteswissenschaft, die uns doch allein Regel und Begleitung (Norm und Methode) auch für die naturwissenschaftliche Untersuchung zu geben im Stande ist. Die Warnung vor falscher Sicherheit und vornehmem Dogmatismus thut hier wie dort noth. Man meint vielfach, der Naturforscher neige ohne Weiteres zur Zweifelsucht, zum kritischen Skepticismus, der Theologe zum hergebrachten Glauben, zum kritiklosen Dogmatismus. Die Sache verhält sich doch anders. Hier wie dort lauert die Gefahr des apodiktischen Urtheils, sei es in negativer, sei es in positiver Tendenz. Und hier wie dort sollte die Erfahrung und die auf ihr beruhende, aus ihr sich ergebende empirische (inductive) Untersuchungsmethode mehr und mehr zum Durchbruch und zur Anerkennung gelangen.

Ich möchte hier von vorn herein — der nähere Nachweis dafür kann erst in unserer historisch-kritischen Orientirung und in unserer methodischen Grundlegung (§ 20 ff.) geliefert werden — jener weit verbreiteten falschen Annahme begegnen, als mache sich die eingebildete Sicherheitstheorie, die man seit Kant mit dem Namen des Dogmatismus gebrandmarkt hat, lediglich auf dem Gebiete theologischer Forschung und namentlich in der „positiven“ Theologie, bei den starr Orthodoxen, geltend. Es spukt dieses unheimliche Gespenst überall dort, wo man sich eine „absolute“ Gottes- oder Welterkenntniß anmaßt, wo man aus Hypothesen angeblich feststehende Thesen construirt; wo man die Schranken menschlichen Erkennens und Forschens überspringt und „ewige Gesetze“ aufstellt, ohne die Grenzen unserer Vernunft und Erfahrung zu respectiren.

Der gegenwärtige Cultus der „Naturkräfte“ und „Naturgesetze“ ist ein Vetoß dafür, wie auch die sogen. „exakte Wissenschaft“ — insbesondere dort, wo sie einem grundsätzlichen Materialismus huldigt — von Dogmatismus strotzt. Die Vertreter dieser Richtung tragen vielfach „die Binde des Weltaberglaubens vor den Augen“, jenes Aberglaubens, daß diese Welt und was wir mittelst unserer regelmäßigen (sinnlichen) „Erfahrung“ von ihr

wissen, die einzig mögliche Erscheinung des Realen sei. So verbindet sich der nackte (religiöse) Unglaube mit der (naturalistischen) „Hartgläubigkeit“ der Zeit (S. Nagel, Der christl. Glaube 2. Aufl. 1881 S. XXIII). „Der Unglaube“ — sagt Kant — „ist jederzeit gar sehr dogmatisch gewesen“ (Kr. der reinen Vernunft. Vorrede S. XXX). Die Dogmen der positivistischen Philosophie eines Aug. Comte, die gewagten Behauptungen der (monistischen) Naturphilosophie eines Häckel und Ed. v. Hartmann ver-rathen ebensowenig Vorsicht und kritische Besonnenheit, als die metaphysischen Ausstreitungen der Hegel'schen Speculation. Und vollends die materialistischen Dogmen vom Urstoff und von der Urkraft, von ihrer im Grunde blinden und doch Alles so wunderbar ordnenden „gesetzmäßigen Wirkung“ verlangen einen stärkeren Köhlerglauben als alle scholastischen Lehrsätze. Denn diese erkennen doch — wenigstens in thesi — den Grundsatz an, daß „die Wirkungen den Ursachen proportional“ sein müßten, und daß, was nicht im Urgrunde (potentiā) verborgen liegt, auch im Effect (actu) nicht zu Tage treten könne. Ja, jene naturphilosophischen und speculativen „Dogmen“ sind in gewissem Sinne willkürlicher als die religiösen und kirchlichen. Denn diese stützen sich ausgesprochenenmaßen nicht auf die Annahme eigener Forschung oder eigenen (aprioristischen) Denkens, sondern berufen sich wenigstens

ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier unerörtert — auf eine höhere Auctorität, auf eine dem Menschen zugängliche und erfahrbare Gottesoffenbarung, bezw. auf urkundlich bezugte geschichtliche oder heilsgeschichtliche Thatfachen, die wir innerlich erfassen, als geistesmächtige Wahrheit im Glauben sollen erleben und vernünftig erhärten können. — Es erscheint mir sehr beherzigenswerth, was in dieser Hinsicht Windelband in seiner Rectoratsrede über „Geschichte und Naturwissenschaft“ (1894) ausführte. Es gelte eben das „Wagniß des Glaubens an die Vernunft der Wirklichkeit, die mit immer neuen und höheren Gestaltungen sich an die Menschen offenbart und sie mit der Macht der Thatfachen fortreißt“. Im Gegensatz zu dieser feinsühtigen Aufgeschlossenheit für das Thatsächliche stolzt jener vornehme naturwissenschaftliche Dogmatismus im Gewande moderner Zeitbildung einher und geht meist Hand in Hand mit dem ärgsten Skepticismus in Betreff religiöser Dinge. Daher ist er Wenigen erkennbar und täuscht so Viele. Er geberdet sich wie hohe Weisheit und beansprucht für sich das Monopol der „Wissenschaft“ im Sinne der „Exactheit“. Und nicht blos Specialforscher und Fachgelehrte — nein, vor Allem die große Masse derer, auf die jenes Wort Treitschke's von der „Halbbildung, die frech macht“ angewendet werden kann, schwört auf jene „naive Dogmatik des Materialismus“ (Nagel). Man posant die große Errungenschaft einer entgöttlichten und entgeistigten Welt mit Blechfanfaren in socialdemokratischen Arbeiterversammlungen, auf öffentlichen Schaubühnen und durch populäre Zeitschriften aus. Man freut sich dessen,

als eines Triumphes der in Bierhallen jolend verherrlichten „Wissenschaft“; man tritt alle sittlichen Ideale in den Schmutz, wirft Pietät und Auctorität als veraltete Vorurtheile bei Seite, verlacht die „Geschichtswahrheiten“ als pure Einbildung, verspottet das christliche Dogma als Pfaffengeschwätz und fühlt sich — nach Art der fünfshundert Säue — ganz kannibalisch wohl in der Pestatmosphäre des crassesten Naturalismus! — Es wäre hier wohl am Platze, auf die Warnstimme zu hören, die in dieser Hinsicht von ernstern Naturforschern laut und vernehmlich erhoben wird. Ich erinnere nur an die durch Dubois Reymond (Grenzen des Naturerkennens), Ostwald (Ueberwindung des wissenschaftl. Materialismus, 1895), G. Bunge (Vitalismus) u. A. wachgerufenen Diskussionen über die unerforschlich tiefen, in jedem ehrlichen Naturforscher „Staunen“ erweckenden Geheimnisse der Bewußtseinsvorgänge und des organischen Lebens. Belehrt uns doch selbst ein H. Spencer in seiner „Inductiven Philosophie“ 3. B. über die Unfähigkeit der Lichtfortpflanzung und die unlösbaren Widersprüche der Aetherhypothese. Und das „Atom“ — wie Nagel (a. a. O. S. 9) mit Recht sagt — ist „trotz aller Mühe, die man sich gegeben hat, es für die Erkenntniß dingfest zu machen, noch heute dasselbe spukhafte Wesen wie vor zweitausend Jahren“. Wie viel willkürlich erschlissene „Dogmen“ sind von sogen. exacten Forschern über die „Lebenskraft“ aufgestellt und wieder aufgegeben worden!

Ich möchte hier beispielsweise auf eine andere Rectoratsrede hinweisen, die der feinsinnige, leider so früh dahingeshiedene Dr. Lothar von Mayer (Rector in Tübingen) „über naturwissenschaftliche Weltanschauung“ (am 25. Februar 1895) gehalten hat. Man preise — so führt er hier aus — heut zu Tage den großen „Fortschritt vom blinden Glauben zum hellen Erkennen“. Die Naturwissenschaft allein, so heiße es, setze an Stelle des Glaubens das reine, sichere Wissen. Das sei ein gewaltiger Irrthum. Sie könne des Glaubens ebensowenig entbehren als irgend eine andere Wissenschaft. „Und wenn wir uns streiten“ — so bekennet dieser ehrliche Naturforscher — „so streiten wir uns gerade wie die Theologen.“ Schon das Dasein der Natur, geschweige denn die Behauptung, daß „die Welt so sei, wie sie uns erscheine“, sei ein Glaubenssatz, ein Dogma. Und vollends wenn wir nach dem Grunde der Veränderungen in der Natur suchen, sind wir aufs Neue an den Glauben gewiesen. — Freilich meint dieser tiefblickende Gelehrte, das „naturwissenschaftliche Dogma“ habe das vor anderen — theologischen und kirchlichen — Dogmen voraus, daß es nicht „für alle Zeiten bindend“ sei. Newton's Dogma vom Lichtstoff 3. B. habe sich in eine Bewegungstheorie verwandelt. Aber — so glaube ich hervorheben zu müssen — geht es denn mit den philosophischen und theologischen „Dogmen“ anders? Entwickeln sich nicht auch diese und machen wieder anderen Platz? Und weshalb soll denn das „religiöse Dogma“ — wie Mayer ohne alle Beweisführung betont — weniger Berechtigung

haben als die sogen. „allgemein sittlichen Forderungen“? Beide gehören dem inneren, persönlichen Erfahrungsgebiet an und lassen sich nur durch geschichtlichen Nachweis und auf Grund geschichtlicher Ueberlieferung verständlich machen. „Das Christenthum ist realistisch, wie keine andere Weltanschauung; es gründet sich auf Thatfachen und Erfahrungen, die nur darum vielen zu unglaublich, als allzu massiv erscheinen, weil sie eben noch immer nicht realistisch genug denken, noch zu tief in Abstractionen stecken“. (So Nagel a. a. O. S. XXVI. Vgl. F. Vetter, Naturstudium u. Christenth. 2. A. 1896 S. 17 ff.)

Freilich müssen wir der Naturforschung und dem Welterkennen gegenüber — wie die neulantische Theologenschule (Ritschl, Herrmann, J. Kaftan u. A.) mit Recht hervorhebt — daran festhalten, daß die religiös-sittliche Erkenntniß und die ihr entsprechende Untersuchungsmethode einen anders gearteten Erfahrungsglauben voraussetzt und fordert. Ich verweise hier auf den maßvollen und interessanten Vortrag von Kiehm: Christenthum und Naturwissenschaft (1896). Nur sollen wir nicht — wie jene Neulantianer immer wieder thun — die (naturwissenschaftliche) Untersuchungsmethode und ihre angeblich „feststehenden“ Resultate als „reine Wissenschaft“ bewundern, die jedem denkenden Menschen zugänglich sei, während man gleichzeitig der Theologie und insonderheit der Dogmatik, wegen ihres rein praktischen Charakters, jede Möglichkeit einer theoretischen (objectiven) Wahrheitserkenntniß abspricht. Im Gegentheil: Die wahre Theologie gehört zur Geisteswissenschaft, resp. zur Geschichtswissenschaft und diese rangirt so zu sagen, methodisch betrachtet, höher als die empirische Naturforschung. Bei den Naturwissenschaften ist es nur der offene Sinn für das sinnlich vorliegende Untersuchungsobject und das Vertrauen zu dem (an sich unbeweisbaren) gesetzmäßigen Zusammenhang des zu erforschenden Gegenstandes, was als Bedingung für erfolgreiche, wissenschaftlich exacte und methodische Erfassung geltend gemacht werden muß. Hier aber handelt es sich außerdem um eine eigenartige innere Willensbewegung, ja um eine freiwillige, durch tiefergreifende Geistes- und Herzenserfahrung bedingte Willensbeugung gegenüber einer sinnlich nicht faßbaren, höheren Welt des Gottesreiches, wie sie sich nur durch geschichtliche Vermittelung, durch Wort und That, von Person zu Person zu erkennen giebt. Das ist es, was 3. B. H. Drummond in seinen geistvollen und fesselnden, aber darwinistisch angehauchten Analogien zwischen der Natur- und Geisteswelt verkennet (ähnlich H. Spencer, Schaffle, W. Ridd u. A.). Man vermischt die „Methoden“ beider und wird unklar, weil man den eigenartigen Unterschied zwischen naturgesetzmäßiger Nothwendigkeit und sittlicher Freiheitsbewegung vermischt oder überseht. Es waltet zwar in beiden Gebieten ein aus Gott stammendes „Leben“. Aber die Lebensbewegung in der Natur gehört — weil sie das Freiheitsgebot nicht kennt, weil in ihr Geburt, aber nicht geistliche Wiedergeburt nachweisbar ist — einer anders gearteten Sphäre an.

So ist insonderheit das Gebiet der christlichen Heilsoffenbarung, näher der christlichen Glaubenswahrheit, vollends des kirchlich überlieferten Dogmas dem Gemeinfinn und Gemeinglauben nicht in derselben Weise zugänglich, wie die sinnlich wahrnehmbare, in ihrem geschlichen Zusammenhange sich jedem gesunden Verstande aufdrängende Naturwelt. Mag auch — wie Frank darzulegen versucht — die christliche Glaubensgewißheit in einer gewissen Analogie stehen zur „natürlichen“ Gewißheit und eine Appellation an diese ihr relatives Recht haben gegenüber dem grundsätzlichen, zur That wie zum Wissen, zum Handeln wie zum Erkennen uns unfähig machenden, ja geradezu allen Wissenstrieb lähmenden Skepticismus und Kriticismus. Immerhin verlangt jede religiös-sittliche Wahrheit, insonderheit aber die christliche Heilsoffenbarung oder das Evangelium, wie es im Dogma kirchlich-anerkannte und bekennnismäßige Lehrgestalt gewonnen (s. § 5, 1), ein eigenartiges, tieferes, mit der innerlichen Sinnesänderung zusammenhängendes persönliches Eindringen und Erleben. Sonst bleibt es unverständlich. Ja, es wirkt abstoßend und muß in gewissem Sinne so wirken, weil es den Menschen innerlich zu einer sittlichen Entscheidung, zu einer Selbstverleugnung und zu einem Selbstgericht drängt, wogegen der natürliche Verstand und die allgemein menschliche „Selbstsucht des Denkens“ (Dauß) sich unwillkürlich auflehnt, ja meist widerwillig aufbäumt. Vgl. H. H. Wendt, Der Erfahrungsbeweis s. d. Wahrheit des Christenth. 1897, S. 16 ff. — —

Es handelt sich hier wie dort, bei der Erforschung der sinnlichen wie geistigen Welt, um eine eigenartige Erfahrung, die für die methodische Behandlung des betreffenden Gegenstandes von durchschlagender, entscheidender Bedeutung ist. Nur sollte es nie vergessen werden — und das geschieht sehr häufig auf beiden Gebieten, sowohl auf dem der Naturwissenschaft, wie dem der Geisteswissenschaft — daß „Erfahrung“ ein sehr vieldeutiger, schwieriger Begriff ist. Sie beschränkt sich keineswegs — wie Manche mit Berufung auf den Königsberger Weisen behaupten — auf „sinnliche Wahrnehmung“ und die mit ihr zusammenhängenden Gefühle und Vorstellungen. Dann lägen freilich Gott und seine gesamte Offenbarungswelt, ja selbst Raum und Zeit, sowie die Kategorien der Ursächlichkeit und Zweckbestimmung, geschweige denn das ganze Gebiet der Freiheit „außer aller Erfahrung“. Die „innere Erfahrung“ — oder nennen wir sie mit Goethe die „höhere“ Erfahrung — setzt uns erst in Beziehung zur geistigen und religiös-sittlichen Welt. Hier redet nicht nur das Wissen,

sondern das Gewissen. Hier stützt man sich nicht nur auf den täuschenden Augenschein, durch den jeder Einzelne, im Augenblick so zu sagen, ein Stück sehr ungewisser und trügerischer Erfahrung einheimst. Nein, hier handelt es sich um Jahrhunderte lange „Erfahrungen“, die der Einzelne als Glied einer sittlichen, religiösen und geistigen Gemeinschaft durch die Ueberlieferung sich zu eigen macht und aus dem eigensten Innern das bejahen — oder auch verneinen — lernt, was Jahrhunderte hindurch die verschiedenen Generationen an Erfahrung gesammelt und zu verständnisvoller Mittheilung gebracht haben. Die Erfahrung als „inneres Bewahrwerden“ (Dilthey, Einl. in die Geisteswiss. S. 18 f.) oder als „Thatfache des Erlebens“ (Glogau) bietet allein jeder wissenschaftlichen Bearbeitung und Erkenntniß den Halt. „Für Gebiete, die außerhalb unserer Begabung und unseres Erlebens bleiben, sind wir völlig incompetent Richter. Denn wir haben für sie das Auge (den Innensinn) gar nicht entwickeln können.“ „Es ist peinlich“ — fügt Glogau hinzu, dem ich diesen Gedanken entnommen (Philos. Grundwiss. II, S. 18 ff.) — „Deutschen dies sagen zu müssen, welche an Goethe ein Urbild eines wahrhaftigen und wahrlich auch nüchternen Erfahrens besitzen.“

Freilich treten uns in dem Schatz der erfahrbaren Ueberlieferung überall ungelöste Probleme entgegen. Und es gilt bei der lebensvollen Berührung mit den tausend geheimnißvollen Räthseln jene Bescheidenheit lernen, die statt voreilig feste (objective) Wahrheit voranzusetzen, sich auch mit einem Stück wirklich erfahrbarer und controlirbarer (subjectiver) Wahrheit auf Grund eignen Erlebnisses begnügt, um von dem erfahrenen Grunde aus weiter zu forschen und so immer mehr zu verbürgter Gewißheit zu gelangen. Da kommt es in der That darauf an, mit Lessing auf den vollen Wahrheitsbesitz zu verzichten, den gewohnheitsmäßigen Illusionen oder erschlichenen Dogmen Valet zu sagen, an denen die Naturwissenschaft ebenso reich ist wie die Theologie.

Bei dem dann eintretenden schmerzlichen Bewußtsein des Verlustes lieb gewordener Gewohnheitswahrheiten — oder sagen

wir mit Lessing: „zufälliger Gesichtswahrheiten“ — wird sich ein ehrlich strebendes, nach fester Ueberzeugung ringendes Gemüth gleichwohl bereichert fühlen in der beseligenden Gewißheit, daß jenes, wenn auch geringfügige Stück Wahrheit sich uns als tiefer begründet und wirklich fruchtbar, als lebensvoll und lebensschaffend zunächst in Praxi bewährt, um dann auch theoretisch immer mehr geklärt zu werden.

So wird das einseitige Urtheil Lessing's vom ewigen, aber im Grunde erfolglosen, sisyphusartigen „Streben nach Wahrheit“ in die richtigen Schranken gebannt. Wir lernen es, auf Grund einsamer und gemeinsamer Erfahrung uns wirklich eines, wenn auch beschränkten Wahrheitsbesitzes zu erfreuen, der sich als lebensfähig gerade in seinem fruchtbaren Wachsthum bewähren und bezeugen muß. Nur daß diese Wahrheit — wie Schleiermacher in seiner Dialektik (§ 125) mit Recht hervorhebt — in Wirklichkeit nie „ein reines Wissen“ darstellt, sondern nur „verschiedene, concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung“, aus denen erst — auf Grund gemeinsamer Sprachüberlieferung (vgl. Steinthal und Wogman) — wirkliche „Principien“, d. h. Keim- und Anfangspunkte weiterer Wahrheitsforschung (s. w. u. § 3) entwickelt werden können. Vgl. die Abh. von Wobbermin, „Die innere Erfahrung als Grundlage für den Gottesbeweis“ 1894 S. 34 ff.

Das Problem der „Erfahrung“, an dem große Geister wie Kant und Goethe ihr Leben lang sich abquälten und herumgrübelten, ließe sich in das einfache alte Sprichwort zusammenfassen: „durch Schaden klug werden“; oder, um es mit einem neueren Dichter (Wildenbruch) poetischer auszudrücken: „Reich werden durch Verlieren!“ Es kommt eben bei Durchführung der empirischen Methode darauf an: alle eingebildete Sicherheit zu verlieren, alle kalten und leeren Wortbegriffe bei Seite zu lassen, mit lieb gewordenen Illusionen zu brechen, ohne in den bodenlosen Abgrund der Skepsis zu versinken, kurz: im Geiste gleichsam arm geworden sich bereichern zu lassen durch wohlverbürgte Thatfachen, für die unser Auge und Ohr, unser Außen- und Innenhörn offen und zugänglich geworden.

Es verwirklicht sich das nicht anders, als wenn die Empfänglichkeit geweckt wird durch ein vertieftes Gefühl selbstverschuldeten Mangels. So muß z. B. alles wahre, religiös-sittliche Wissen aus

dem Gewissen herausgeboren werden. Die äußere Auctorität oder die hergebrachte Ueberlieferung — seien sie auch noch so sehr mit dem Glorienschein des Göttlichen umgeben — sie wirken erst dann auf uns, wenn das eigentümliche Innere, das „selbstständige Gewissen“ — wie Goethe es nannte — vom Strahl des Göttlichen getroffen unseren Weg beleuchtet. Auch hier gilt's gewissermaßen: sein eigenes Leben verlieren, um das wahre zu gewinnen; den Stolz eigener Weisheit brechen, um der göttlichen Thorheit froh zu werden; hungern und dürsten lernen, um Geschmack für gesundes Brod und Wasser des Lebens zu bekommen; der eigenen Heillosigkeit inne werden, um den Sinn für das Nützliche der Heilswahrheit zu wecken; arm werden im Geiste, um reich zu werden durch die Frohbotschaft, die uns die Verheißung verbürgt, daß wir als begnadigte Kinder Gottes durch seinen Geist auch die Tiefen der Gottheit sollen erforschen lernen (1 Kor. 2, 12 ff.).

So allein werden wir in den Stand gesetzt, insonderheit die christlichen Erfahrungsobjecte, wie sie auf göttlich herablassender Heilsoffenbarung ruhend, im persönlichen Heilsglauben unmittelbar erfaßt und durch die Glaubensgemeinschaft uns nahe gebracht werden, auch in vermittelter, methodisch begründeter, wissenschaftlicher Erkenntniß, — durch Seinsurtheile wie durch Werthurtheile — für den Fortschritt des Reiches Gottes in der Menschheit fruchtbar zu machen.

„Was fruchtbar ist, allein ist wahr“ — so belehrt uns der alternde Goethe, indem er gegenüber der bloß sinnlichen Wahrnehmung nach „höherer Erfahrung“ zu streben rath. Eben deshalb schrieb er das „Geheimnißvoll-Offenbar!“ auf seine Fahne. Und: „im Greisenalter werden wir Mystiker“ — so bekennet der große Natur- und Menschenkenner, der alle „Probleme“ in „Postulate“ d. h. alle uns bewegenden Räthsel des Geistes in praktische Forderungen des Lebens verwandelt sehen wollte. Freilich Mystiker nicht in dem Sinne der unklaren Verhimmelung oder der unmittelbaren Erhebung in die unnahbaren Sphären eines nebulösen „Jenseits“ (Transscendenz), sondern durch Vertiefung und concentrirte Versenkung (De-scendenz) in das gottselige, kündlich große Geheimniß: „Gott geoffenbart im Fleisch“.

wir mit Lessing: „zufälliger Gesichtswahrheiten“ — wird sich ein ehrlich strebendes, nach fester Ueberzeugung ringendes Gemüth gleichwohl bereichert fühlen in der beseligenden Gewißheit, daß jenes, wenn auch geringfügige Stück Wahrheit sich uns als tiefer begründet und wirklich fruchtbar, als lebensvoll und lebensschaffend zunächst in Praxi bewährt, um dann auch theoretisch immer mehr geklärt zu werden.

So wird das einseitige Urtheil Lessing's vom ewigen, aber im Grunde erfolglosen, sisyphusartigen „Streben nach Wahrheit“ in die richtigen Schranken gebannt. Wir lernen es, auf Grund einsamer und gemeinsamer Erfahrung uns wirklich eines, wenn auch beschränkten Wahrheitsbesitzes zu erfreuen, der sich als lebensfähig gerade in seinem fruchtbaren Wachsthum bewähren und bezeugen muß. Nur daß diese Wahrheit — wie Schleiermacher in seiner Dialektik (§ 125) mit Recht hervorhebt — in Wirklichkeit nie „ein reines Wissen“ darstellt, sondern nur „verschiedene, concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung“, aus denen erst — auf Grund gemeinsamer Sprachüberlieferung (vgl. Steinthal und Glogan) — wirkliche „Principien“, d. h. Keim- und Anfangspunkte weiterer Wahrheitsforschung (s. w. u. § 3) entwickelt werden können. Vgl. die Abh. von Wobbermin, „Die innere Erfahrung als Grundlage für den Gottesbeweis“ 1894 S. 34 ff.

Das Problem der „Erfahrung“, an dem große Geister wie Kant und Goethe ihr Leben lang sich abquälten und herumgrübelten, ließe sich in das einfache alte Sprichwort zusammenfassen: „durch Schaden klug werden“; oder, um es mit einem neueren Dichter (Wildenbruch) poetischer auszudrücken: „Reich werden durch Verlieren!“ Es kommt eben bei Durchführung der empirischen Methode darauf an: alle eingebildete Sicherheit zu verlieren, alle kalten und leeren Wortbegriffe bei Seite zu lassen, mit lieb gewordenen Illusionen zu brechen, ohne in den bodenlosen Abgrund der Skepsis zu versinken, kurz: im Geiste gleichsam arm geworden sich bereichern zu lassen durch wohlverbürgte Thatfachen, für die unser Auge und Ohr, unser Außen- und Innen Sinn offen und zugänglich geworden.

Es verwirklicht sich das nicht anders, als wenn die Empfänglichkeit geweckt wird durch ein vertieftes Gefühl selbstverschuldeten Mangels. So muß z. B. alles wahre, religiös-sittliche Wissen aus

dem Gewissen herausgeboren werden. Die äußere Auctorität oder die hergebrachte Ueberlieferung — seien sie auch noch so sehr mit dem Glorienschein des Göttlichen umgeben — sie wirken erst dann auf uns, wenn das eigenste Innere, das „selbstständige Gewissen“ — wie Goethe es nannte — vom Strahl des Göttlichen getroffen unseren Weg beleuchtet. Auch hier gilt's gewissermaßen: sein eigenes Leben verlieren, um das wahre zu gewinnen; den Stolz eigener Weisheit brechen, um der göttlichen Thorheit froh zu werden; hungern und dürsten lernen, um Geschmack für gesundes Brod und Wasser des Lebens zu bekommen; der eigenen Heillosigkeit inne werden, um den Sinn für das Köstliche der Heilswahrheit zu wecken; arm werden im Geiste, um reich zu werden durch die Frohbotschaft, die uns die Verheißung verbürgt, daß wir als begnadigte Kinder Gottes durch seinen Geist auch die Tiefen der Gottheit sollen erforschen lernen (1 Kor. 2, 12 ff.).

So allein werden wir in den Stand gesetzt, insonderheit die christlichen Erfahrungsobjecte, wie sie auf göttlich herablassender Heilsoffenbarung ruhend, im persönlichen Heilsglauben unmittelbar erfaßt und durch die Glaubensgemeinschaft uns nahe gebracht werden, auch in vermittelter, methodisch begründeter, wissenschaftlicher Erkenntniß, — durch Seinsurtheile wie durch Werthurtheile — für den Fortschritt des Reiches Gottes in der Menschheit fruchtbar zu machen.

„Was fruchtbar ist, allein ist wahr“ — so belehrt uns der alternde Goethe, indem er gegenüber der bloß sinnlichen Wahrnehmung nach „höherer Erfahrung“ zu streben rath. Eben deshalb schrieb er das „Geheimnißvoll-Offenbar!“ auf seine Fahne. Und: „im Greisenalter werden wir Mystiker“ — so bekundet der große Natur- und Menschenkenner, der alle „Probleme“ in „Postulate“ d. h. alle uns bewegenden Räthsel des Geistes in praktische Forderungen des Lebens verwandelt sehen wollte. Freilich Mystiker nicht in dem Sinne der unklaren Verhimmelung oder der unmittelbaren Erhebung in die unnahbaren Sphären eines nebulösen „Jenseits“ (Transcendenz), sondern durch Vertiefung und concentrirte Versenkung (Descendenz) in das gottselige, kündlich große Geheimniß: „Gott geoffenbart im Fleisch“.

Predigt uns doch das ganze Mysterium der Schöpfung, wie das der Erlösungs Offenbarung nicht den „jenseitigen“, in seiner Transcendenz unfaßbaren Gott, sondern den herablassenden, zu unserer Fassungskraft sich erniedrigenden, in seiner Descendenz faßbaren Gott der Liebe und des mitleidenden Erbarmens. Und jenes Geheimniß der Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch bewegt unsere wahrheitsdurstige Seele nicht nur, wo wir es in der Person Christi verkörpert sehen, gleichsam als sonderliches Einzelwunder es im Glauben erfassend. Nein, jenes Mysterium prägt sich mehr oder weniger in der gesamten Natur- und Geschichtswelt aus. Denn das geheimnißvoll-offenbare Ineinander von Geist und Materie, von Kraft und Stoff, von Ewigem und Zeitlichem, von Inhalt und Form, von Wort und That, von Idee und Wirklichkeit weckt immer wieder unser ehrfurchtsvolles Staunen. Und das Staunen soll ja der „Menschheit bestes Theil“ sein.

Der gereifte und erfahrene Dichter hat in seine „Gott und Welt“ überschiedenen Sinnssprüche so viel lebensvolle Wahrheit hineingeheimnißt, daß ich mich nicht enthalten kann, an einige, das eben Gesagte illustrierende Goldkörner zu erinnern — vor Allem an die herrlichen Worte der „Parabase“:

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah,
So gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da.

Und dann:

So ergreift ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimniß.

Wie das geschehen kann, zeigt die ernste Mahnung:

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Centrum findest du dadrin,
Woran kein Eddler zweifeln mag.
Wirft keine Regel da vermissen:
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag. —

Und war es endlich dir gelungen
Und bist du vom Gefühl durchdrungen:
Was fruchtbar ist, allein ist wahr:
Du prüfst das allgemeine Walten,
Es wird nach seiner Weise schalten;
Gefelle dich zur kleinsten Schaar.

Ich erinnere hier auch an das tief sinnige Wort von G. Glogau, der in seiner Schrift „Hauptlehren der Logik“ (1894 S. 149) sagt: „Das Staunen vor dem Wunder der Welt, das die Wissenschaft nicht fortschafft, sondern dessen Schleier sie leise nur lockert, indem sie feinere Züge des Daseins enthüllt: dies Staunen ist der Anfang der Weisheit. Wer zu ihm nicht durchbringt, der muß — die Schale für den Kern nehmend — sich hoffnungslos in eine Scheinwelt verstricken; er kann namentlich für die zeugenden Kräfte der Geschichte kein Verständniß besitzen.“

Dies alles würde Goethe in unserer Zeit, wo bei all' der Selbstbewunderung, wie herrlich weit sie es gebracht, doch dem Göttlichen gegenüber das pessimistisch angehauchte, blasirte Nil admirari an der Tagesordnung ist, noch stärker betont haben. Ihm war der Weg innerlichster Intuition zugleich der Weg zur Klärung der tiefsten Probleme. Daher möchte ich jenes oben citirte Wort des alternden Dichters so wenden, daß ich sage: „Im Greisenalter klärt sich das Trübe!“ Wenigstens sollte es so sein. Und für Jeden, dem durch die lebenswarme Berührung mit der Person Christi und durch das innere Zeugniß des göttlichen Geistes jenes gottselige Geheimniß zur Thatfache innerster Glaubenserfahrung und freudiger Herzenszueversicht geworden ist, bleibt solche „Klärung“ als Angeld und Anbahnung zukünftiger „Verklärung“ ein heißersehntes Ziel. Nur warmes Ergriffensein, auf Grund tiefen, schmerzlichen Schuldgefühls und kraft selbsterlebter Heilserfahrung (vgl. § 6 ff.), ermöglicht uns ein wirkliches Verständniß für die christliche Wahrheit und göttliche Reichsoffenbarung, bis wir einst zum Schauen gelangen und das spiegelartige (analoge) Erkennen, an das wir noch gebunden sind, dem vollendeten (adäquaten) Wissen weichen wird (1 Kor. 13, 12 f.).

Wer schon hier auf Erden durch vornehme Speculation die himmlischen Höhen ersteigen und in „absoluter“ Klarheit erschauen will, läuft Gefahr, sich und Andere in den finstern Abgrund des absoluten Skepticismus zu stürzen. Solche „Gemsensteiger“ — wie Luther sie nannte — fallen, wenn sie zu hoch hinaus wollen, am allertiefsten, und laufen Gefahr, den Hals zu brechen. Diese Gefahr droht namentlich auf dem Gebiete theologischer Wissenschaft dem Dogmatiker. Denn nirgends liegt so wie hier die Versuchung

nahe, von Gott als dem „Absoluten“ auszugehen und die Gotteswahrheit zu „absoluter“ Erkenntniß bringen zu wollen. Es ist das die einseitig speculative Methode, vor der Luther so ernstlich den „Theologus der Ehren“ — wie er ihn nannte — zu warnen suchte.

„Gott will uns seine Majestät“ — so bekennet er in seiner berühmten Weihnachtspredigt — „begreiflich machen in denen Windeln“, und wir sollen den Fuß der Himmelsleiter an die Krippe stellen und an das Kreuz, um zu dem Gott der Gnade aufzusteigen. „Was Gott der Schöpfer sei und inwendig bei sich in seinem Herzen denke und thue“ — das könne keine menschliche Vernunft begreifen. „Das ist die Ursach, daß er gedacht: es ist umsonst. Ich bin ihr viel zu groß und hoch. Ich will mich klein genug machen, daß sie mich ergreifen und fassen kann. Ich will ihr meinen eingebornen Sohn geben — in Niedrigkeit und Schmach. Das heißet ja klein werden und begreiflich. Außer Christo will Gott unbekannt und ungesaffet sein.“

Die „Theologie der Ehren“, meinte Luther, wolle hoch hinaus, brüüste sich mit eigener Vernunft und eigenem Werk und verstehe Gott nicht, wie er „im Leiden verborgen ist“. Sie will sich nicht begnügen mit der göttlichen Weisheit, wie sie in der Thorheit des Evangeliums sich uns kund giebt. Sie sucht Gott in der Herrlichkeit, statt in der Krippe und unter dem Kreuz. Sie vergißt, daß Gott sich uns nie nackt und bloß in seiner unnahbaren Majestät zu erkennen giebt, daß vielmehr diese Welt und alle durch Menschen vermittelte Offenbarungen nur gleichsam als Gottes „Mummerei“ sich uns darstellen (s. w. u. § 7), aus der wir seinen Liebeswillen entnehmen und ihn so zu fassen vermögen, wie er sich uns in seinem Reich durch Christum und sein Wort zu erkennen geben will.

Die falsche Methode bei jener „Theologie der Ehren“ — *theologia gloriae*, wie Luther sie in seinen Heidelberger Thesen vom Jahre 1518 nennt — besteht also darin, daß sie vom Abstracten, Fernliegenden, Höchsten, statt von dem Concreten, Naheliegenden, Niedersten ihren Ausgangspunkt nimmt, von Oben statt von Unten, vom Grenzenlosen statt vom Begrenzten, vom Ewigen statt vom Zeitlichen, von dem übergeschichtlich Idealen, statt vom geschichtlich

Realen, kurz von hohen (menschlich-philosophischen) Vernunftgebilden statt von der niedern (gottmenschlichen), im „Leiden“ sich kund gebenden Heilswahrheit. Es fehlt dieser „Theologie der Ehren“ jene von Goethe so tief erfaßte „Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist“, jene Ehrfurcht, die er als „ein Legtes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“, bezeichnete. Dieser echt menschliche Wahrheitsucher ahnte das Große, das darin lag, das Kleine richtig zu werthen. „Die Erde unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen“ — das sei nicht das wahre Problem. Vielmehr wurzele dieses, ja gipfele darin, „Niedrigkeit und Armuth, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen“. Dieses Goethe'sche Wort kann uns, als ein Zeugniß modernen Geistes, den Schlüssel bieten für das, was einst Luther in jenen Heidelberger Thesen mit divinatorischem Geiste aussprach. Ein Theologus der Ehren — dem eben jene Ehrfurcht vor dem Kleinen, Niedrigen, Leidenden fehlt — „speculiret von Gott“ als wäre er „ein lang, breit, ausgereckt Wesen“ (eine *res extensa*!). Und also kranket er — jener *theologus gloriae* — an der „Wassersucht der Seelen“. Ein Theologus des Kreuzes aber redet anders von der Sache.

Diese wahre Theologie des Kreuzes kennzeichnet sich vor Allem durch eine himmelweit andere Methodik. Sie verabscheut jene aus dämonischer Versuchung stammende Methode — *μεθοδία τοῦ διαβόλου* nennt sie Paulus Eph. 6, 11 — die das „Ihr werdet sein wie Gott“ an der Stirne trägt (2 Theff. 2, 8 f.). Die Theologie des Kreuzes ist froh, den Spuren Gottes in der Geschichte zu folgen, oder, wie Luther es ausdrückte, seine Größe in der Kleinheit, seine Kraft in der Schwäche, seine Weisheit in der Thorheit, seine Herrlichkeit in der Niedrigkeit zu erfassen. Sie ist dankbar, wenn sie auch nur den Saum seines Gewandes küssen kann. Sie beugt sich demüthig unter die Herzen bewegende Gewalt jener heiligen, ewigen Liebe, deren Allmacht in der Selbstbeschränkung, deren Herrlichkeit in dem Dulden der Schmach, deren Großheit in Selbsterniedrigung, deren Hoheit in der Herablassung, deren

trostreiche, weltüberwindende Kraft im Mitleid am schönsten zu Tage tritt. Der „Dulbergott“ zeigt uns, wie den Heilsweg (ὁδός), so auch jenen wahrhaft göttlichen Denkweg (μεθόδος), der durch Kreuz zur Krone (durch crux zur gloria) führt. So allein lernen wir es, die Gotteswahrheit in der Person dessen zu erfassen, der die Wahrheit des Wortes vom Kreuz in all' seinem Thun und Reden, in seinem Leben und Sterben besiegelt hat. Als der leidende und leidenswillige Gottes- und Menschensohn ist er „im Fleisch erschienen, im Geist gerechtfertigt, gepredigt unter den Völkern, geglaubt von der Welt“, und — dann erst „zur Herrlichkeit erhoben worden“ (2 Tim. 3, 16), die er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5. 24). —

Der Theologe, insonderheit der Dogmatiker, müßte als Mann der Wissenschaft geradezu an seiner Aufgabe verzweifeln, wenn er nicht durch eigene Erfahrung des Kreuzes im Glauben die Gewißheit gewönne, daß Gott selbst, als ewiger Urquell unseres Heils, durch das „Wort vom Kreuz“, ja durch die gesammte Heilswahrheit uns menschlich nahte, und diese uns zeitgeschichtlich — in weiser Pädagogie — verbürgte. Bei der Theologie des Kreuzes verharrend — die zugleich die wahre „Theologie der Thatfachen“ im Gegensatz zur „Theologie der Rhetorik“ ist — lernen wir uns bescheiden, in dem Bewußtsein, daß wir es hier auf Erden zu vollkommener (adäquater) Wahrheitskenntniß nimmermehr bringen. Gerade diese sich bescheidende und eben dadurch freudige, weil bescheidene Gewißheit giebt uns den Muth zu dogmatischer Denkarbeit. Sie schützt uns zugleich, daß wir nicht in Sicherheit uns wiegen, oder — wie Goethe sagt — „absolut nach Hause kommen“. Von den sicheren Absolutisten auf dem Gebiete der Gottesgelahrtheit, wie der Weltwissenschaft gilt noch heute das Wort des Wandsbecker Boten: „Sie schießen nach den Sternen, aber sie werden das Treffen nicht lernen.“ Und Niemandem — auch nicht jenen, denen Goethe spottend ihre „Gemsenfrenche“ vorhält — ist es bisher gelungen, über den eigenen Schatten zu springen. Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Nicht

um ein Hinaufsteigen in unnahbare Höhen, sondern um ein Hinabsteigen in die Tiefen göttlicher, unserer Erfahrung zugänglicher Heils- und Gnadenoffenbarung in Christo handelt es sich bei der methodischen Behandlung dogmatischer Principienlehre. In der schauerlich-gewaltigen, und doch gottseligen und anerkanntermaßen großen Paradoxie der Formel: „Gott am Kreuze“ liegt — wie selbst ein Nietzsche (Jenseits von Gut und Böse S. 17; Antichrist S. 289), freilich mit Widerwillen zugesteht — die Verheißung einer „Neuerwerthung aller antiken Werthe“ und einer Umprägung aller speculativen Begriffe vom „absoluten Gott“. Jener moderne Weltphilosoph mit seiner wahnwitzigen Verherrlichung des „moralin-freien“ Uebermenschen warnt zwar in verbittertem Haß vor der „furchtbaren Hintergedanklichkeit dieses Symbols“. Er bezeichnet eben deshalb das Christenthum als „das größte Unglück der Menschheit“. Uns aber, die wir „Alle am Kreuze hängen“, wird es zum Pfande unserer höheren, göttlichen Bestimmung. Ja, uns wird es nur so erkennbar als die Heilswahrheit, die uns erhebt in dem Maße als sie uns demüthigt. Nur der leidenswillige und leidensfähige Gott der Liebe wird uns zur Herzenssache und auf dem Wege der Heilserfahrung auch zu lebendiger, wissenschaftlich verwerthbarer Erkenntnißquelle.

§ 2. Zusammenfassung.

Für jede Wissenschaft und insonderheit für die principielle Begründung der Dogmatik als der systematischen Darlegung christlicher Heilswahrheit wird die Methode der Untersuchung — im Gegensatz zum Dogmatismus wie Skepticismus — sich eigenartig bestimmen nach der lebenswarmen, erfahrungsmäßigen Berührung des Untersuchenden mit dem zu erfassenden Glaubensobject. Die dogmatische Principienlehre wird daher methodisch folgerichtig nicht vom speculativen Gesichtspunkte einer „Theologie der Ehren“, sondern nur vom christocentrischen Standpunkte einer „Theologie des Kreuzes“ — im Sinne Luthers — zu behandeln und auszuführen sein.

§ 3. Der sachliche Ausgangspunkt.

Wenden wir uns nun zu unserer zweiten, einleitenden Hauptfrage: wie finden wir — unter Voraussetzung einer empirischen Untersuchungs- und Erkenntnißmethode — den sachlichen Ausgangspunkt, den wirklichen, lebensfähigen und fruchtverheißenden Keimpunkt, so zu sagen den Wurzelbegriff für das organische Gebilde eines dogmatischen Lehrgeganzen? Auf irgend eine geschichtlich vorliegende oder äußerlich gegebene Auctorität — und sei es auch die biblische Schriftoffenbarung, an die wir als eine göttliche glauben, oder gar das kirchlich vorliegende Dogma, das sich uns als allein selig machend anpreist — können und wollen wir uns da nicht stützen. Das hieße von vorn herein auf wissenschaftliche Begründung verzichten. Es gilt in die Sache selbst eindringen, wollen wir anders den Forderungen einer Principienlehre gerecht werden. Denn das dürfte — ganz abgesehen von der Verschiedenheit der Standpunkte — von vorn herein feststehen und allgemein zugestanden sein: „das lebensvoll Mannigfaltige auf seine ursprüngliche Einheit bringen, heißt Principienlehre treiben“ (v. Hofmann). Und dabei handelt es sich nicht etwa um eine bloße Umrahmung oder um ein fogen. „Gruppierungsschema“, nach dem der dogmatische Stoff zu ordnen wäre. Nein — es will der beherrschende Grundgedanke gesucht und gefunden sein, aus dem das Ganze sich erklären und in seinem Zusammenhange verstehen läßt. Auch der dogmatische Lehrorganismus wird und muß, soll er anders lebens- und entwicklungsfähig sein, aus dem befruchteten Ei, aus einer Art von Protoplasma und samenartiger Keimzelle (Sperma) sich herausgestalten.

„Jede gemeinschaftliche Untersuchung“ — sagt Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Dialektik (§ 1) — „leidet am Anfang durch die schwere Aufgabe, einen Anknüpfungspunkt zu finden.“ Namentlich bei jeder systematischen Geistesarbeit bedrückt uns diese Schwierigkeit, wenn es sich gleichsam „um ein Werden und Gestalten aus dem Chaos heraus“ handele. Da liege stets eine Doppelgefahr nahe: entweder in überliefertes Formelwesen (Scholastik) oder in unreife Grübeleien (Mystik) zu gerathen. Dort nimmt man das historisch (objectiv) Vorliegende als (auctoritativ) feststehenden Wahrheits-
sach

an; hier müht man sich, das innerlich (subjectiv) Erschaute als selbstgehobenen (originellen) Wahrheits-sach anzupreisen. Jene „leicht gebärenden Geister, die in traditionellen Bahnen sich zu bewegen lieben“, bringen wohl viel Kinder zur Welt, aber so zu sagen Findelkinder, die ausgelegt werden, weil ihnen die warme Mutterliebe fehlt. Und diese „schwer gebärenden Gemüther“, die Alles durch eigene Geistesvertiefung (Intuition) zu Tage fördern möchten, laufen Gefahr, nur kränkliche Kinder zu bekommen, wo die Erziehung kaum lohne oder unmöglich werde, weil sie vor dem Reifwerden dahinsiechen.

Dieses Bild möchte ich auch auf die Einleitungen und Grundlegungen zur Dogmatik anwenden, wenn es gilt, einen principiellen Ausgangspunkt zu gewinnen. Die Einen gehen ganz in „traditionellen Bahnen“ und erzeugen mit scholastischer Virtuosität eine Menge „fertiger Begriffe“, gleichsam zu früh geborene Kinder, die sich nicht als lebensfähig erweisen; oder sie begnügen sich mit Adoptivkindern, die Einem nicht recht ans Herz wachsen. Das kann entweder so geschehen, daß man aus dem Schatz der kirchlich-dogmatischen (confeSSIONellen) Tradition einen Grundgedanken, ein Dogma, gleichsam als Fundamentalartikel hinstellt, um alle anderen daraus herzuleiten. Oder aber man appellirt an die heilige Schrift und sondert einen biblischen Centralgedanken aus, um ihn für die systematische Progenitur so zu sagen als geeigneten Stammvater zu verwerthen. In beiden Fällen muß jedoch, im Hinblick auf die Schwierigkeit und naheliegende Willkür der Auswahl, erst der erfahrungsmäßige Nachweis geliefert werden, warum man diesen oder jenen Grundgedanken der vorliegenden Erkenntnisquelle entnimmt. Auch der festeste Auctoritätsglaube entbindet uns nicht der Verpflichtung — namentlich solchen gegenüber, welche jene Auctorität nicht anerkennen und denen wir sie „gefehlich“ doch nicht octroiren wollen — den innern Grund anzugeben, warum wir den einen oder anderen Ausgangspunkt wählen. Kurz, es käme doch wieder an auf eine entscheidende Auswahl, und es bliebe die Aufgabe, mit zureichenden (theoretischen oder praktischen) Gründen darzulegen, in welchem Sinne und durch welche innere Nothigung wir jenen festen Ausgangspunkt gewählt haben. Selbst unsere alten, streng kirchlichen Dogmatiker stellten keineswegs die heilige Schrift ohne weiteres als Erkenntnisprincip (principium cognoscendi) hin, sondern nur unter der Voraussetzung und mit der ausgesprochenen Forderung, daß durch das Zeugniß göttlichen Geistes (testimonium spir. s.) in unserem Innern eine „Erfahrung“ (experientia) geweckt werde, die uns das Verständniß der Schrift im Zusammenhange mit der Glaubensanalogie (analogia fidei) ermögliche. Ein Joh. Gerhard (Loc. I, 7) betont z. B. ausdrücklich, daß der in der Schrift sich bezeugende Geist Gottes erst die Herzen der Menschen in der Wahrheit befestigen müsse (corda hominum veritate

confirmans) und Baier (Theol. posit. Prol. I § 1) fordert einen solchen habitus cognoscendi Deum, qui objecto conformis est.

Mag das dogmatifizierende Subject noch so sehr, auf Grund eigenster Glaubenserfahrung und im Anschluß an geschichtliche Auctoritäten überzeugt worden sein von der göttlichen Wahrheit der Schriftüberlieferung oder von der schriftgemäßen Lauterkeit des kirchlich confessionellen Dogmas: in der dogmatischen Principienlehre darf beides nicht ohne Weiteres vorausgesetzt, geschweige denn irgend ein Lehrsatz aus Schrift oder Bekenntniß als „Fundamentalarartikel“ herausgenommen und ohne eingehenden, sachlichen und persönlichen Erfahrungsnachweis als „Leitmotiv“ oder „Gruppirungsschema“ voraufgestellt werden. Das wäre Erschleichung oder rein dogmatistische (resp. biblicistische) Willkür.

Sollen wir also ganz subjectiv verfahren? So höre ich die Auctoritätsfreunde fragen und klagen. Will man ganz „originell“ sein, so wird man leicht zum speculativen oder mystischen Sonderling. Man vertieft sich dann, sei es in die Irrwege der eigenen Vernunftargumentation, sei es in das rein persönliche Gemüthsleben des individuellen Glaubens. Man verliert die Fühlung mit dem geschichtlich Vorliegenden, mit dem natürlichen und geistlichen Mutterboden, aus dem man als Christ seine Nahrung gezogen und groß gewachsen ist. Kraft eigener, vielleicht von christlicher Denk-atmosphäre befruchteter Geistesarbeit, oder kraft eigener Seelenwärme, gleichsam in bräutlicher Umarmung mit dem Herrn, in mystisch überreizter, unvermittelter Geisteserhebung bringt man Wesen zur Welt, die kein Mark in den Knochen haben und deren gesundes Wachsthum mehr als zweifelhaft erscheint!

In beiden Fällen — dem einseitig traditionellen (objectiven) und dem einseitig individuellen (subjectiven) Verfahren — vergiftet und verkennt man die Schwierigkeit des Problems. Es kommt hier ja wesentlich darauf an, einen solchen lebensfähigen Keimpunkt für das Lehrsystem zu finden, wo das Persönliche mit dem befruchtenden Element des geschichtlich Gegebenen in ein Wechselverhältniß tritt. Aus eigenster Erfahrung muß ich dessen gewiß

geworden sein, daß der Kern meiner Glaubensüberzeugung nicht ohne kirchliche Gemeinschaft und biblische Ueberlieferung zu Stande gekommen ist. So werde ich also auch mit diesen beiden Factoren in Beziehung stehen müssen, um der Gefahr des rein subjectiven Schwärmens zu entgehen. Ja, ohne jenen steten Zusammenhang mit dem ernährenden Mutterleibe könnte jener Same, jener noch unentwickelte Embryo, sich gar nicht zu einem selbständigen und lebensfähigen Organismus entwickeln. Ohne Bild: Niemand kann und wird als ein selbständiger Christ in das innere Wesen des Christenthums eindringen, ohne sich als ein Glied der christlichen Gemeinde zu wissen, die ihrerseits aus dem Geiste des Evangeliums ihre Lebenskraft geschöpft hat und fort und fort schöpft. Es darf aber weder mit kirchlichen Lehrformeln, noch auch mit biblischen Schlagwörtern begonnen werden, die das wirkliche Eindringen in das Grundproblem eher hemmen als fördern. Andererseits dürfen wir nicht, im Gefühl eigener Zeugungs- oder Ueberzeugungskraft, jeder sachlichen und principiellen Voruntersuchung uns entziehen, weil die Reflexion über den „Anfang“ nichts nütze.

Es ist ja unbestreitbar wahr: „Aller Anfang ist schwer“. Dieses gassenläufige Wort birgt eine Wahrheit, die jedes lernende Kind erfährt, wenn's darauf ankommt, die elementaren Kenntnisse, die sogenannten „Anfangsgründe“ sich einzuprägen. Es legt sich jenes Wort auch dem wissenschaftlichen Forscher wie ein Alp auf die Seele, wenn er sich in propädeutischer Weise zerquält, um feststehende Grundsätze (Axiome, Maximen), zusammenfassende Gemeinbegriffe (Kategorien), maßgebende urbildliche Gedanken (Ideen und Ideale), mit einem Wort eine sachgemäße Begründung, einen Plan, einen vorläufigen Unterbau für seine Disciplin zu gewinnen.

Wie ein hemmendes Bleigewicht haftet jenes Problem an den Fersen, wenn wir insonderheit auf dem Gebiete der systematischen Theologie uns genöthigt sehen, den Wust der bisher vorliegenden Prolegomena der Dogmatik zu durchstöbern oder selbst eine Principienlehre fertig zu bringen. Man lernt es da schier mit Händen greifen, wie „schwer es ist, den falschen Weg zu meiden“. Und nirgends erscheint, bei unklarem oder falschem Ausgangspunkt, der Irrweg so verhängnißvoll wie hier. — Es sei mir ge-

stattet, hier einer persönlichen Erfahrung zu gedenken. Mir ist diese verzweifelte Fauststimmung bei der vorliegenden großen Aufgabe in den fünfzig Jahren meiner dogmatischen Denkarbeit wiederholt nahe getreten. Sie hat mir die begeistertste, zur Production nöthige Seelenstimmung oft gelähmt und mir die Feder immer wieder aus der Hand gedrückt. Man sagt wohl: auf die klare Erfassung der Principien kommt Alles an. Aber wer weiß es nicht, daß eben in diesem Wort der Schwerpunkt des Problems liegt. Wo finde ich den Archimedespunkt — das *δός μοι πόν στῶ* — von dem aus ich die Welt der mich drückenden Zweifel aus den Angeln zu heben vermöchte? „Aus dem Anfang — heißt es — geht Alles hervor“ (ex principio oriuntur omnia). Gewiß. Allein gerade hier bemächtigt sich unser jene Faustunruhe, wie sie z. B. bei jenem Versuch des zerquälten Forschers sich fund giebt, wo er das zu deuten unternimmt, was denn „im Anfang“ war. — Unsere Bibel beginnt mit dem tiefsinnigen Wort: „Im Anfang“ (*ἐν ἀρχῇ*); und macht das „Es werde Licht“ zum Ausgangspunkt aller Lebensbewegung, indem aus dem darüber schwebenden Gottesgeiste das Chaotische zu schön gegliedertem Kosmos sich ausgestaltet. Uns aber fehlt eben jene schöpferische, zeugungskräftige Geistesmacht der Initiative! Und der gewissermaßen so zu nennende neutestamentliche Schöpfungsbericht im Prolog des Johannesevangeliums weist wiederum auf den Anfang hin (*ἐν ἀρχῇ*) und läßt ebenfalls Licht und Leben als aus dem geisterfüllten Gotteswort herausgeborene Mächte zur Herstellung der neugeborenen Menschheit mit der Finsterniß dieser Welt ringen. Der menschlich sich zerdenkende und zergrübelnde Forscher schwankt in unklar tastendem Hin und Her: soll er jenen, allen Anfang vermittelnden „Logos“ als Urwort oder als Ursinn (Vernunft), als Urkraft oder als Urthat fassen? — Wie bei der Schöpfung, so auch bei der Neuschöpfung, wie bei jeder Geburt, so noch viel mehr bei der Wiedergeburt ist der Anfang des Lebens in tiefes, geheimnißvolles Dunkel gehüllt. So liegt auch in den Begriffsanfängen jeder neu sich ausgestaltenden Wissenschaft — wie Schleiermacher mit Recht in seiner Dialektik (§ 122) betont — „immer etwas Chaotisches“, das zu überwinden sei durch lichtvolle „Organisation“. Es gelte, wenn auch nur provisorisch, den noch trüben Keimpunkt, wie er sich bei jedem befruchteten Ei findet, zum wirklich entfalteten Organismus sich entwickeln zu lassen, was ohne eine gewisse geistige Brutwärme nicht möglich ist (vgl. 1 Mos. 1, 3). Man sagt wohl: omne vivum ex ovo. Wo und wie entdecke ich aber jenes Ei, das zum lebensfähigen Organismus eines Lehrsystems sich auszugestalten vermag? Es wäre das eine Entdeckung, gegen welche der epochemachende Fund eines R. E. von Baer zu unbedeutender Kleinheit zusammenschrumpfte. Zerbrecen sich doch alle Weisen der Naturwissenschaft den Kopf über den Anfang des Organischen, und ist doch die consequente Descendenz- und Entwicklungstheorie an den

Geheimnissen des „Vitalismus“ zu Schanden geworden. Wie sollten wir ohne logischen Sprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) den Ursprung uns klar machen? Wie können wir uns jene geistige „Schaffenskraft“ zumuthen, die, statt „in Worten zu kramen“, feimkräftigen Samen zu Tage fördert und in fruchtbarem Boden auch alsbald wachsen sieht? —

Jeder geschulte Denker kennt diese Schwierigkeit, sei es im Hinblick auf den Weltanfang, sei es im Hinblick auf die Angelpunkte der Welterlösung, ja selbst wo es sich um die Hebelpunkte unserer eigenen Freiheitsbewegung — nach Kant „die Fähigkeit eine Causalreihe anzufangen“ — handelt. Wo man über den Ursprung des Bösen oder den Keimpunkt des Guten sich zergrübelt, droht unser kurzichtiger Verstand stille zu stehen. Wir verzichten lieber — mit einem ehrlichen non liquet — darauf, Unlösbares aufzuklären, als in jene chaotische Dunstatmosphäre uns zu begeben, von der es heißt: „Finsterniß bedeckt das Erdreich.“ Und wie Vielen, die „mit heißem Bemüh'n“ sich daran gemacht haben „leider auch Theologie“ zu studiren, geht es — wenn sie nicht eingebilddete, selbstzufriedene Wagnerseelen sind — ähnlich wie jenem wissensdurstigen Schüler beim Unterricht des Mephisto, daß ihm ein „Mühlrad im Kopf herumgeht“; oder wie jenem schwer begreifenden Jungen, der auf die wiederholte Erklärung des Mathematiklehrers, ob ihm die Sache jetzt deutlich geworden sei, antwortete: „Es ist mir noch nicht ganz dunkel.“ Das ist ein ehrliches, echt menschliches „Noch nicht!“ —

Nicht unser Grübeln und Denken, nicht unser vernünftiges Speculiren, noch auch unser praktisches „Werthurtheil“ ist im Stande, den entscheidenden Hebelpunkt zu finden oder über die Tragweite einer grundlegenden Idee, die im besten Falle eine ungewisse Hypothese bliebe, die Entscheidung zu treffen. Nur jener selbe, lebensschaffende Geist, der „im Anfange“ (in principio) bereits über den Wassern brütete, Gottes schöpferisches Wort, das sein allmächtiges „Es werde Licht“ sprach, setzt uns Staubgeborene, uns arme, aber zur Gotteskindschaft berufene Sünder in den Stand, einen wirklich klaren und bündigen Rückschluß aus der

Thatsachenreihe und aus der erfahrenen Wirkung auf den geheimnißvollen, ursächlichen Anfang zu machen. Und hier handelt es sich nicht bloß um praktische, etwa unserem persönlichen Lebensinteresse sich anbietende Ideale („Endursachen“ nach Ritschl oder Kant), sondern um wirkliche, weil thatsächlich wirkende Urkräfte und Ursachen, denen wir nachzudenken, deren Spuren wir in Natur und Geschichte, in Wort und That aufzusuchen das Bedürfnis, und je nach dem Maß der Glaubenserfahrung auch aufzufinden die Möglichkeit haben. Nur der in Gewissensnoth sterbende, aber durch Gottes Gnade in Christo zum Leben wiedergeborene Mensch weiß etwas zu sagen von dem sonst unbegreiflichen Anfang einer neuen Weltanschauung, in der er Gott, den allmächtigen Schöpfer, den Anfang und Urgrund aller Dinge, als den Heiland und Helfer, ja als den Vater erkennt, vor dem er in kindlichem Vertrauen mit dem „Abba, lieber Vater“ in die Knie sinkt.

Für diese erfahrene Gnade, für diese erlösende Heilswahrheit, für diese gewaltigste aller Realitäten giebt es — wie ein Apostel Paulus schon sagte und ein Lessing dem zustimmte — keine andere Begründung, als den „Beweis des Geistes und der Kraft“. Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen! Und hier handelt es sich nicht etwa um einen „Gang zu den Mittern“, den wir in dämonischem Uebermuth mit mystischem Schlüssel wagen. Es ist kein tollkühnes Probiren auf eigene Faust oder aus eigenem Kopf, kein Eindringenwollen in unzugängliche Mysterien; es ist auch nicht eine Hypothese, die aus dem Hirn geboren worden und ebenso leicht hinschwindet in Nebel und Rauch, wie sie entstand. Nein, es ist das muthige Wagniß des Glaubens, der aus dem zeugungsfräftigen Heilswort des Evangeliums herausgeboren, uns in lebendigen Contact gesetzt hat mit der einzigartigen Person des Heilandes und dem urkundlichen Zeugniß der heiligen Schrift von ihm; es ist der allerdings rein persönliche Erfahrungsglaube, mit dem wir aber Gottlob nicht allein stehen. Das „Allein“ wäre auch hier ein schreckliches Wort. Es ist jenes innerlichste Vertrauen, jene Herzenszuversicht, mit der es tausende und abertausende vor uns

gewagt. In sich selbst zerbrochen und zu Schanden geworden, in zermalnendem Schuldgefühl sind sie zu neuem Heilsleben in Gott erstanden, zur Freiheit der Kinder Gottes hindurch gedrungen. Als Glieder einer Heilsgemeinde, als willige, ja begeisterte Kreuzträger in seinem Reich, in der durch Christum begründeten Gottesherrschaft, haben sie ihm in Treue bis in den Tod gedient, und wo es galt, mit dem Martyrium ihren Glauben als einen weltüberwindenden besiegelt. Es ist das Wagniß des Glaubens, der sich auf das erprobt Göttliche, auf das lebensvoll Wirkliche, auf die erfahrbare und beobachtbare Ordnung einer höheren Welt stützt. Als sittliche und religiöse Idealwelt hat sie im Gottesreiche geschichtlich Gestalt gewonnen. Durch Christum, der da ist das A und das O, der Anfang und das Ende, ist uns ein Himmelreich auf Erden verbürgt. So gestaltet sich uns die Gotteswahrheit als überwältigende Heilsthatsache, nicht bloß nach dem „Schema der Endursache“ (teleologisch), sondern auch (ätiologisch) nach dem „Schema der wirkenden Ursache“ (gegen Ritschl-Kant).

Es wäre allerdings eine bodenlose Annahme, wollten wir solche beseligende Heilsgewißheit aus unseren persönlichen Gefühlen entnehmen oder ihre Geltung, ihre allgemein menschliche Wahrheit nach unserem subjectiven „Werthurtheil“ bemessen. Nein, dafür muß es tiefere Quellen und festere Bürgschaft geben. Zunächst ist es das auf tausendjähriger Erfahrung ruhende Zeugniß der Reichsgemeinde, wie es in der Kirche Christi Gestalt gewonnen hat. Freilich ist es auch hier die Knechtsgestalt, in der uns das Göttliche entgegentritt, aber aus der Knechtsgestalt durch Wort und That, durch Glaube, Liebe und Hoffnung uns entgegenleuchtend das Bild des Knechtes Gottes, in welchem Gott uns sein Vaterantlitz zuwendet. Und das Evangelium, die Frohbotschaft von der sündenvergebenden Gnade Gottes, wie sie in dieser Gemeinde, in der Kirche Christi ertönt, wird uns nun weiter geistesmächtig bezeugt durch ein urkundliches Schriftwort, das ebenfalls die Knechts- und Leidensgestalt an sich trägt, aber trotz dieser, ja gerade durch sein echt menschliches Angesicht unsere Seelen bewegt, unser

zagen des Gemüths festigt, unser gebrochenes Herz heilt und so unserm Geiste durch den ewigen Gottesgeist Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind — der Bestimmung nach schon durch Schöpfung und Geburt, der Wirklichkeit nach durch die Neuschöpfung und Wiedergeburt.

So ist es denn wahr, daß auch für die christliche Theologie und die dogmatische Principienlehre „Niemand einen anderen Grund (*ἑμεῖον* 1 Kor. 3, 11 ff.) legen kann, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Christus“. Und es ist unbestreitbar, daß keine Heilsgewißheit und kein gewisser Anfang neuen Glaubens und neuen Lebens in eines Menschen Herz kommen kann, ohne durch das — sei es geschriebene, sei es verkündigte — Wort Gottes als Träger des Geistes. Und es ist ferner unzweifelhaft, daß Niemand zum Glauben und zu jener erfahrungsmäßigen Gewißheit des neuen Lebensanfangs in der Gotteskindschaft gelangt, ohne Zeugniß und Bekenntniß der Kirche als der Reichsgemeinde Christi. Aber sowohl der historische Christus, als das geschriebene Wort und das kirchliche Bekenntniß — sie müssen doch im Herzen des Gläubigen erst jenen Wiederhall geweckt haben, kraft dessen die zeugenden Mächte des göttlichen Geistes in uns überzeugend wirken. Ohne das Erlebniß, das tief schmerzliche und unsäglich freudige Erlebniß der Befehung und Wiedergeburt in Christo wird Niemand den fruchtbaren Keimpunkt für die Erkenntniß und den Wahrheitsbeweis des Christenthums als der Heilsreligion finden oder Anderen verständlich machen. „Komm und sieh“ oder, wie der weltliche Dichter mahnt: „Stirb und Werde!“ — das ist hier, wie überall, wo es tiefere Wahrheitsbegriffniß erfahrungsmäßig zu gewinnen gilt, die Bedingung, die *conditio sine qua non*.

Wir sehen freilich auch hier Alles durch einen Spiegel in „dunklem Wort“, noch nicht in voller (*adäquater*) Erkenntniß. Aber das ist — wie ich in meiner jüngst erschienenen Schrift (1895) nachzuweisen versucht habe — ein göttliches „Noch nicht!“ Es erscheint tief begründet durch die erzieherischen Wege Gottes selbst, durch die Eigenart seiner heilspädagogischen und heils-

geschichtlich allmählich fortschreitenden Offenbarung. Die Schranke seines Wissens erkennen ist nicht bloß ein Stück sokratischer Weisheit, sondern wesentlich eine Forderung christlicher Demuth und Selbstbeschränkung; und diese — um mit der neuesten theologischen Schule zu reden — erscheint wiederum „orientirt“ an dem göttlichen Offenbarungsgedanken selbst. Aus der fruchtbaren Idee göttlicher Selbstbeschränkung, wie sie nur ein Jünger der theologia crucis in dem oben bereits entwickelten Sinne zu fassen vermag, sollen wir es lernen, Gottes Offenbarungswege als Richtschnur auch für unsere grundlegenden dogmatischen Denkwege zu verwerten.

Wie sich positiv, von der erfahrungsmäßigen Heilsgewißheit aus der Inhalt der Dogmatik: „die christliche Heilswahrheit“ um einen sachlichen Kernpunkt (*Material-* oder besser: *Realprincip*) krystallisiren, aus einem Keimpunkt, ich möchte sagen aus einem staurocentrischen d. h. das Kreuz Christi zum Mittelpunkt unserer Heilserfahrung machenden Hauptgedanken hervornachsen kann, werden wir später (Abschn. I, 3) darzulegen haben.

§ 3. Zusammenfassung.

Der sachliche Ausgangspunkt für eine dogmatische Principienlehre ist weder in einem historisch (*auctoritativ*) gegebenen kirchlichen oder biblischen Lehrsatz (*Dogma*), noch auch in unserem rein persönlichen (*mystisch-subjectiven*) Gefühl oder praktischen Werthurtheil zu suchen. Er muß sich vielmehr aus jener erfahrungsmäßig gewonnenen Heilsgewißheit ergeben, wie sie dem gläubigen Christen als einem in Christo begnadigten Gotteskinde und Gliede der christlichen Reichsgemeinde kraft des Evangeliums, als des Wortes vom Kreuz innewohnt.

§ 4. Begrenzung und Gliederung.

Wie soll nun, falls ein sachlich bestimmter, einheitlicher Ausgangspunkt für die systematische Entwicklung christlicher Heilswahrheit sich finden läßt, die Begrenzung des Stoffes und die

Gliederung der dogmatischen Principienlehre sich gestalten? Der Reimpunkt als solcher bietet uns noch keine Gewähr für die lebensfähige Gestaltung und charakteristische Ausprägung des daraus erwachsenden Organismus. Es muß der Boden bereitet, Licht und Luft, sowie die Ernährungsbedingungen für das daraus hervorsprossende Gebilde und sein Wachstum vorhanden sein. Ohne Bild: Die innerliche, lebendige, auf der christlichen Glaubens- und Heilserfahrung beruhende (subjective) Gewißheit des principiellen Ausgangspunktes verbürgt uns noch nicht das tiefere, theologisch-wissenschaftliche Verständniß und die allseitig feste (objective) Begründung der mannigfach gegliederten (articulirten) christlichen Heilswahrheit. Diese darf in der Principienlehre nicht als eine — etwa durch die Auctorität der heiligen Schrift oder kraft eines Machtpruches der Kirche und ihres öffentlich geltenden Bekenntnisses — bereits feststehende angesehen oder vorausgesetzt werden. Das wäre in der That eine Erschleichung oder willkürliche Forderung (*petitio principii*). Mag sich unserer persönlichen Heilserfahrung die Schrift als Leben zeugendes (normatives) Offenbarungswort Gottes bewährt haben; mag auch der Dogmengehalt der kirchlich confessionellen Lehrüberlieferung unserer innersten Ueberzeugung als schriftgemäße Heilswahrheit sich erweisen: diese innere Gewißheit will eben in der Principienlehre näher entwickelt, sachlich tiefer begründet und auf wissenschaftlichem Wege zum Verständniß und wo möglich zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden. Sonst gerathen wir in den bereits zurückgewiesenen, sei es abstract biblischen, sei es abstract confessionellen Dogmatismus d. h. in die falsche (aber-gläubische) Sicherheitstheorie. In directem Gegensatz zum lebensvollen „System der Gewißheit“ erscheint sie nur als die krankhafte Rehrseite des Kriticismus und Scepticismus.

Es läßt sich vielleicht als ein Hauptfehler des Frank'schen — sonst so großartig angelegten — Systems der Gewißheit bezeichnen, daß der Verf. nur den pantheistischen und materialistischen, den rationalistischen und kriticismischen „Gegensatz“ bekämpft und die Hauptgefahr: den Dogmatismus, dieses Zerrbild der Gewißheit, gänzlich unbeachtet läßt. Ja wir werden sehen, daß in Folge dieses Fehlers vielfach „Sicherheit“ und „Gewißheit“, „Versicherung“

und „Bergeißerung“ in synonymem Weise gebraucht werden, während diese beiden Ausdrücke gerade die äußersten Pole, ja die ausschließenden Gegensätze in der principiellen Auffassung christlicher Heilswahrheit bezeichnen: die Sicherheit (die dogmatische *securitas*) ist durch und durch fleischlich, in ihrer fertigen Abgeschlossenheit auf dem Boden der äußerlichen Auctorität starr dastehend, baar des geistigen Kampfes und der inneren Fortentwicklung, ein „rothes Todtliegendes“, wie es die Geologen nennen würden. Und dem gegenüber die innerlich errungene Gewißheit (die christliche *certitudo*), durch und durch geistig geartet, erfahrungsmäßig erworben, in ihrer keimartigen Entwicklungsbedürftigkeit aus dem Boden lebendiger Auctorität hervorsprossend, nach stetigem Wachstum drängend, nach Luft und Licht sich streckend, zu lebensvollem Gebilde von Innen heraus sich hindurchringend und ausgestaltend! (Vgl. den näheren Nachweis dafür in meiner nächsten erscheinenden „Geschichte der Dogmatik“ Abschn. V, C.)

Mir scheint — selbst in unserer Alles bezweifelnden Zeit — der kritische Scepticismus auf diesem Gebiete, schon weil er ehrlicher ist, ein weniger gefährlicher Gegner zu sein, als jener in ultramontanen und ultraorthodoxen Kreisen sich breit machende, apodictisch sich geberdende Sicherheitsstandpunkt, mag er noch so sehr auf kirchliche oder biblische Auctorität sich berufen. So lange die innere lebendige Vermittelung zwischen dem auctoritativ Gegebenen und persönlich Erlebten fehlt, bleibt er ein todter, gefestigter Standpunkt. Das „Fertigsein“ ist für den Christen wie für den Theologen immer viel verhängnisvoller, als das ehrliche Bekenntniß des „Nochnichtergreifenhabens“, des Suchens und Ringens. Die Anerkennung ungelöster Probleme und offener Fragen ist für den dogmatischen Principienlehrer ein Beweis seiner wissenschaftlichen Bildung und echt christlichen Bescheidenheit. Denn auch der christliche Forscher steht — wie nach Luthers Ausdruck der wahre Christ selber — nicht im Gewordensein, sondern im Werden.

Es ist gewiß nicht unbegründet, daß unsere Zeit — namentlich seit Kant's epochemachender kritischer Geistesarbeit — vor jedem Dogmatismus eine unüberwindliche Scheu hat. Es ist durchaus wahr, was neuerdings ein Laie auf diesem Gebiete (der Jurist Nagel a. a. O.) hervorhob, daß die „deutsche Erbsünde des Doctrinarismus“ nur allzuleicht unsere Geistesfinder „inficire“. Aber

auch hier gilt es, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Man darf nicht der Einbildung leben, als wäre ein Christenthum ohne innerlich erlebte und erfahrene „Auctorität“ d. h. ohne irgendwelchen maßgebenden geschichtlichen Anschluß möglich. Thatsächlich kommt eine befestigte Glaubensüberzeugung im christlichen Sinne nie zu Stande, ohne das urkundlich verbürgte und in der Gemeinde verkündigte Evangelium. Und diese Gemeinde als Kirche kann selbstverständlich ohne klare Lehrüberlieferung in Form eines bekennnismäßigen Dogmas weder entstehen noch bestehen. Dabei dürfen wir (s. w. u. S. 52 f. beim Wort „Dogma“ weder an „begriffliche“ Erfassung der Glaubenswahrheit (Kahnis), noch an äußerlich vorgeschriebene „Glaubenssagung“ (M. Schweizer) denken. Ist aber das Dogma die kirchlich (bekennnismäßig) ausgeprägte und biblisch begründete Glaubenswahrheit, so läßt sich ein theologisches Lehrsystem gar nicht ohne Anschluß an das Dogma, resp. ohne Auseinandersetzung mit ihm denken.

Thatsächlich steht allerdings die Mehrheit der sogen. Gebildeten — selbst unter denen, die sich Christen nennen — dem überlieferten Dogma nicht bloß nicht unbefangen, sondern geradezu feindselig gegenüber. Für ungezählte Massen ist die religiöse „Glaubenssagung“ sammt dem theologischen „Begriffsapparat“ — und so meinen sie fälschlich das „Dogma“ definiren zu müssen — geradezu ein abschreckendes Medusenhaupt. Nach dem Urtheil eines gewiegten Dogmenhistorikers unserer Zeit ist dem Dogma bereits der „Todtenschein“ ausgestellt. Ja, man tritt für „undogmatisches Christenthum“ mit einer gewissen Wärme ein (Dreyer) und vergißt, daß man eifrig an dem Aste sitzt, auf dem man selber sitzt.

Ich erinnere — zu näherer Begründung des eben Gesagten — an die unitarische Bewegung, wie sie z. B. in den Vorträgen des Amerikaners John W. Chadwick eine „Religion ohne Dogma“ (1891) zu Stande bringen wollte; oder an jene „foi synthétique“, wie sie Goblet d'Alviella in seinem Werk „L'évolution religieuse contemporaine“ (1889) zu entwickeln suchte. Auch die Pariser „Union pour l'action morale“ unter dem Präsidium von P. Desjardins verfolgt eine ähnliche Richtung. Selbst in Deutschland hat die „ethische Bewegung“ (Förster, Gitzski) unter amerikanischem (Felix

Abler) und englischem Einfluß (Stanton Coit, Mackenzie) die schwarmgeistigen Versuche, ein dogmenfreies „Einiges Christenthum“ herzustellen (Egibb, Fr. Holtschmiedt, Lehmann-Hohenberg u. A.) längst überflügelt. Die „Schrempf“ und Genossen werden bald sehen, daß sie die Geister, die sie gerufen, um ihre „Wahrheit“ auszubreiten, nicht mehr bemeistern. Im Suchen nach einer „humanitären Religion“ — etwa gemäß dem Programm des abenteuerlichen Religionscongresses in Chicago — wird eine confuse Alliance von Christen und Juden, Mohammedanern und Buddhisten erträumt, wie z. B. in jenem syrischen „Buch von der Erkenntniß der Wahrheit“ (deutsch von R. Kahser, herausgeg. von Prof. Siegfried 1893; vgl. Th. Ziegler, Religion und Religionen 1893). Und indem man eine „Religion der Moral“ (Salter 1885), eine „Dogmenlose Sittenlehre“ (J. P. Huber 1892) rein auf dem „Naturgrunde“ zu stabiliren unternimmt, gelangt man schließlich zu jener nicht bloß dogmenlosen, sondern gottlosen d. h. „atheistischen Ethik“, wie sie neuerdings selbst die Preuß. Jahrb. (1895, Oct.- u. Nov.-heft) in glänzendem Lichte darzustellen versuchten. Was Wunder, wenn nunmehr „vorgeschrittene Geister“ in dem Allen eine „religiöse Liquidation“ (s. Fleischer's „Deutsche Revue“ 1896, Heft 4 f.) sich anbahnen sehen, kraft welcher all' der unseligen dogmatischen Lehr- und Streitsucht ein seliges Ende bereitet werden soll. Wodurch? — Durch den „salonfähig gewordenen Atheismus“! Oder, weil dieser Name einen häßlichen Klang hat, schwärmt man für einen nicht nur dogmenfreien, sondern „religionslosen Idealismus“, der von dem „moralinfreien“ Gynismus des alles christliche Heerdenvieh verachtenden „Uebermenschen“ nicht mehr weit entfernt ist. Daß sich dieser „religionslose Idealismus“ gleichwohl mit dem Mantel der „echt christlichen Idee“ allgemeiner Menschenliebe drapirt, ist ein Beweis seiner naiven Selbsttäuschung, wie sie nur zu leicht sich dort einnistet, wo man trotz aller Verachtung religiöser oder kirchlicher Dogmen sich in selbstgemachter Dogmatik, ja in schier harmloser „Selbstanbetung“ ergeht oder mit Nießsche in hirntranker „Selbstvergötterung“ endigt.

Jedenfalls ist für Tausende und aber Tausende unter unseren „hochgebildeten“ Zeitgenossen die Dogmatik im positiv kirchlichen Sinne eine mehr als „problematische Wissenschaft“ geworden, wie sie Daub schon im Anfang unseres Jahrhunderts nannte. Ja, man spricht ihr jedes Recht auf Wissenschaftlichkeit ab. Man triumphirt seit L. Feuerbach und David Strauß, daß jenes, durch Hegel's Schule aufgekommene „Strohessen“ der speculativen Löwen angehört habe, und daß der Proceß der „Zersetzung des Christenthums“ in vollem Gange sei. Hat doch neuerdings ein so bedeutender

Forscher wie W. Wundt (in der eben erschienenen 2. Aufl. seiner Logik Bd. II, 2 S. 632 Anm.) der dogmatischen Theologie crude nude das Recht abgesprochen, in dem „System der Geisteswissenschaften“ eine besondere Stellung einzunehmen. Sie wird einfach als Aschenbrödel bei Seite geschoben. Und es trifft daher zu, was Nietzsche in seiner sarkastischen Weise — namentlich im Hinblick auf jene „Halben“, wie sie Strauß im Gegensatz zu den „Ganzen“ nannte — über die modernen Versuche, ein christliches Religions-system aufzustellen, sagte: es sei gewiß, daß heute jede Dogmatik „mit betrübter und muthloser Haltung dasteht; wenn sie überhaupt noch steht!“ Ihm erscheint sie nur wie eine „furchteinflößende Frage!“ Ja, es mag nicht wenige unter den Vertretern der „exacten“ Forschung geben, die das Grübeln über dogmatische Probleme ähnlich beurtheilen, wie ein fein gebildeter, aber von Nietzsche's Modephilosophie angekränkelter Kritiker meiner „Moralstatistik“ es that, der sich wohl selbst zu den „Uebermenschen“ rechnete. Bei aller Anerkennung meiner „exacten Forschungen“ sprach er sein tiefes Bedauern darüber aus, daß ein Mann, der mit „Thatfachen“ zu rechnen verstehe, es nicht für unter seiner Würde halte, Professor der systematischen Theologie zu sein. Denn: systematische Theologie sei eins mit „systematischem Blödsinn“. Diese seine Behauptung stimmt mit Nietzsche's Bemerkung (Jenseits von Gut und Böse, 5. Aufl. 1895 S. 3 f.), durch welche alles Dogmatistiren als eine vielleicht edle, „menschlich-allzumenschliche Kinderei und Anfängerei“ gebrandmarkt wird. — So urtheilen heut zu Tage Unzählige, die zu den Koryphäen der „Wissenschaft“ im modernen Sinne gerechnet sein wollen. In dem Bewußtsein, wie herrlich weit sie es gebracht mit dem Dienste ihrer Göttin, der allein exacten Naturwissenschaft, erfüllen sie alle Märkte mit dem Geschrei: „groß ist die Diana der Ephefer!“ — und wittern überall „Dogmatismus“, wo überhaupt noch von einem religiösen Glauben und seiner wissenschaftlichen Erfassung oder Begründung, geschweige denn von irgend einer göttlichen oder menschlichen Auctorität auf diesem Gebiete die Rede ist. Hier hilft es auch

nichts, mit einer gewissen triumphirenden Sicherheit (Plerophorie) darauf hinzuweisen, daß die Dogmatik die Wissenschaft sei, in der „die letzten Principien entschieden werden“; sie lasse sich als der „Knochenbau“ im Gesamtleibe christlicher Lehre, ja als „Centrum“ der ganzen Theologie — *medulla theologiae* nannte sie Schelling — bezeichnen (so Luthardt, Einl. Worte 2c., Luth. R.Z. 1895, Nr. 45). Alles ganz schön. Aber gerade hier, in diesem Mittelpunkt und Höhepunkt theologischer Geistesarbeit, gilt es doppelt vorsichtig sein im Bewußtsein der ungeheuren Schwierigkeit der Sache.

Vor allem muß doch die Principienfrage selbst erst klar gestellt werden. Wir müssen nicht nur die erkenntniß-theoretische Methode (§ 2) und den sachlichen Ausgangspunkt (§ 3) bestimmen, sondern auch in stetem Hinblick auf jenen principiellen Gegensatz die Begrenzung und Gliederung der eigenen Principienlehre uns klar zu machen suchen. Es geht nicht an, gleichsam mit der Thür ins Haus zu fallen, oder von jeder klärenden oder begründenden „Einleitung“ abzusehen, wie es einst der dogmatische *praeceptor Germaniae*, Phil. Melancthon, bei lautem Protest gegen alle scholastischen Spitzfindigkeiten in der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre (1521) versuchte, oder wie es neuerdings Ed. Böhl in seiner reformirten Dogmatik (1887) gewagt hat. Nicht als wollten wir durch eine ausführliche apologetische Voruntersuchung die Gegner erst gewinnen oder das Recht für eine „Glaubenswissenschaft“ erst polemisch uns erringen. Das würde doch ein vergebliches Unternehmen sein. Wohl aber halten wir es für unsere Pflicht, die wissenschaftliche Erkennbarkeit und innere, zusammenhängende, ja in ihrer Art gesetzmäßige Geschlossenheit christlicher Weltanschauung durch Darlegung ihres Grundgedankens und der aus ihm sich ergebenden reichen Gliederung nachzuweisen (§ 15 ff.). Nur kommt, wie mir scheint, bei diesem Versuch, in welchem die Hauptaufgabe der dogmatischen Principienlehre liegt, Alles darauf an, solche Grundlegung scharf zu umgrenzen und nach Möglichkeit einzuschränken. Hier — wenn irgendwo — muß

sich das Wort bewähren: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“

Gerade in neuester Zeit ist diese Art Meisterschaft selbst bei hervorragenden Vertretern unserer Disciplin nicht immer zu Tage getreten. Sie bauen eine umfangreiche „Fundamentaldogmatik“ (woigt) auf und geben nur — ein unvollständig begründetes System. Oder sie beleuchten „die christlichen Grundwahrheiten“ (von der Volk), die doch erst im System selbst verständlich werden. Oder sie entwickeln grundlegend das „Wesen“ und die „Wahrheit des Christenthums“, wie J. Kaftan es in zwei starken Bänden versucht, ohne es mit dem Bau selbst zu wagen. Oder man erstrebt eine „Grundlegung der systematischen Theologie“, indem man alle Metaphysik über Bord wirft und „die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ so bestimmt, daß nur das subjective „Werthurtheil“ entscheidend ist (W. Herrmann). Oder aber man construirt von einem „Centraldogma“ aus — wie M. Kähler es meisterhaft gethan — mit apologetischer Tendenz eine „Christenthumswissenschaft“, die sich von der Dogmatik nur durch ihre, ich möchte fast sagen apokalyptische Verschleierung unterscheidet. Oder aber — wie es in hervorragender Weise Frank geleistet — man baut ein selbstständiges „System der Gewissheit“ auf, das aber in der Vorausnahme der Hauptlehren aus dem System christlicher Heilswahrheit tausendmal schwieriger zu erfassen ist als dieses selbst. — Meist bewegen sich auch diese propädeutischen Werke, namentlich wo sie philosophisch gerichtet sind — wie z. B. bei Daub, Göschel, Biedermann, Al. Schweizer, ja selbst bei A. Ritschl und seinem neuesten Gegner W. Schmidt — in einer sehr abstracten und abstrusen Diction. Man möchte fast sagen, sie reden in anderen Zungen d. h. nicht nach Art apostolischer Begeisterung, sondern in jenem hochtrabenden oder stielgenhaft einhererschreitenden Jargon, wie er im Dienste der „Wissenschaft“ oder der „Speculation“ in schier unerlaubter, für jedes human gebildete Ohr unerträglicher Weise sich breit zu machen pflegt. Es ist — wie O. Pfleiderer sich treffend ausdrückte — nicht die Sprache des Menschen, sondern der Schule (schola, wovon „Scholastik“), die wir da zu hören bekommen. In dieser Hinsicht sind auch die Vertreter der neuesten theologischen „Erfahrungswissenschaft“, obwohl sie als „praktische“ Leute in Kantischen Bahnen gehen wollen, vielfach scholastisch angehaucht. Ritschl selbst wurde es schwer — wie er mir einmal gestand — „menschlich zu reden“. Und seine Anhänger, die schon beim Namen „Scholastik“ eine Gänsehaut bekommen, machen mit ihrem schwer verständlichen und vieldeutigen (Neukantianismus, trotz ihrem Verzicht auf Speculation und metaphysische objectiven) Erkenntniß, keine Ausnahme davon (s. meine Gesch. der Dogm. Abschn. IV, A.).

Aber wir wollen nicht Andere richten, sondern lieber vor der eigenen Thür stehen. Auch bei den Vertretern der positiven, kirchlichen Theologie finden sich die allgemeinen Fehler der „Prolegomena“ in Hülle und Fülle. Nicht bloß bei Schleiermacher drängen sich — trotz dem Protest gegen die Einmischung der Philosophie in die Dogmatik — allerlei „Lehnsätze“ aus der Apologetik, Religionsphilosophie und philosophischen Ethik ein, mit denen die Einleitung zur Dogmatik belastet erscheint. Auch in der streng kirchlichen Theologie der älteren und neueren Zeit findet sich jenes Durcheinander von Polemik und apologetischem Beweismaterial. Man redet ausführlich nicht nur über wahre und falsche Religion, über Vernunft und Offenbarung, über die Beweise fürs Dasein Gottes, sondern auch über Wunder und Inspiration, über den Canon und die heilige Schrift, über Kirche und Bekenntniß, über articuli puri et mixti, fundamentales et non fundamentales — ohne sich dessen klar bewußt zu werden, daß all diese Fragen, trotz der breitspurigen Behandlung, in dem Vorraum des Lehrgebäudes noch nicht zu klarer Beantwortung gelangen können. Selbst Männer wie Philippi und Rahnis sind nicht frei von diesen, wie mir scheint, principwidrigen Anticipationen: ersterer, wenn er die ganze Lehre von der Schrift und Inspiration nach dem Vorgange der älteren Dogmatiker (seit Gerhard, Calow und Quenstedt) in die Prolegomena hineinnimmt, letzterer, wenn er „aus Schrift und Vernunft Beweise für die christliche Wahrheit“ zu liefern versucht, die doch die Fernstehenden kalt lassen und die Nahestehenden irre zu führen drohen. Der tiefer Denkende empfindet peinlich die Vorausnahme der Wahrheiten, die nur im gegliederten Ganzen Sinn und Berechtigung haben; und der schlichte Verstand weiß sich in solche vorläufige, meist abstracte Darlegungen nicht zu finden.

Im Großen und Ganzen muß man leider gestehen, daß die dogmatische Principienlehre vielfach in die Gefahr der Principienreiterei hineingerathen ist. Die Tendenz der „Schule“ macht sich breit und drängt sich vor, trotz aller Verhüllung. Man merkt die Absicht und man wird verstimmt. Man sucht hungrig nach Brod und findet oft nur leere Attrappen. Man sehnt sich nach Quellwasser und wird nur zu bald dessen inne, daß die strömende Phrasenfülle keine durstende Seele stillt. Die alte Hamletfrage, daß man nur „Worte, Worte, Worte“ zu hören bekomme, ist nirgends so naheliegend und leider auch so berechtigt als hier. Und welcher dogmatische Principienlehrer ist frei von der Gefahr, „der Menschheit Schnitzel zu kräuseln“? Bei all der Systemstümperei stellt

nur zu oft dort, wo „Begriffe fehlen, zu rechter Zeit ein Wort sich ein“, — namentlich wenn der Stümper sich „grenzenlos erdreuselt“ und bei philosophischer Selbstgewißheit oder gesteigertem „Selbstgefühl“ sich schließlich doch entpuppt als „ein Kerl, der speculirt“. Man ist froh, wenn man endlich aus dem Staub dieser „dürren Haide“ zur „frischen grünen Weide“ gelangt, d. h. für uns Christen zu dem Lebensborn, der aus der Person Jesu, dem Kern und Stern des Evangeliums, quillt. Mitten in die Sache hinein, in medias res! Das sollte die Losung sein. Hinabtauchen in das Meer göttlicher Barmherzigkeit, gesund sich baden im Strome des geisterfüllten und allein geistpendenden Gotteswortes — so möchte man, müde geworden vom berufsmäßigen Durchackern jener wüßtiliegenden Partien ausrufen.

Wie erquicklich wäre es, statt der vornehm dogmatistischen Deduction und scholastischen Plackerei einzig und allein evangelisch-biblische Theologie zu lernen und zu lehren — wie z. B. ein J. L. Beck, Kübel, Fr. Reiff, Plitt, J. Wichelhaus u. A. es versucht. Oder wie viel einfacher wäre es, auf rein geschichtlichem Boden das im kirchlichen Bekenntniß vorliegende Dogma sachgemäß zu reproduciren — wie es z. B. H. Schmid in seiner Dogmatik der ev.-luth. Kirche, Hase in seinem Hutterus redivivus gethan und wie selbst ein Rich. Rothe und Al. Schweizer es befürworteten. — So könnte man allen Vorreden, allen breitspurigen Einleitungen, all der abstracten Voruntersuchung einfach den Rücken kehren!

Daß es freilich so nicht geht, wenn wir auf wissenschaftliche Klarstellung und systematische Begründung unseres Gegenstandes Anspruch erheben und mit den ehrlichen Gegnern eine Verständigung erzielen wollen, lehrt ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Dogmatik. Diese ist eben nicht einfach „biblische Theologie“ oder „Symbolik“ (s. u. § 23), sondern hat sich in ihrer Eigenart als systematische Disciplin allmählich ausgebildet und fordert daher auch eine dem Inhalt und der Aufgabe entsprechende methodische Behandlung. Allerdings wird uns die geschichtliche Beleuchtung zeigen, daß jene „Prolegomena“ sich nachgerade im Lauf der Jahrhunderte — und namentlich durch mittelalterlich-scholastischen und modern-philosophischen Einfluß — zu einem

wuchernden Polypengewächs am lebensvollen Leibe der christlichen Glaubenslehre ausgebildet haben. Aber da gilt es eben scharf einschneiden, die krankhaften Gewebe und Wucherbildungen entfernen und den gesunden Wachsthumselementen des Gesamtorganismus — in gewissem Sinne mit Anwendung antiseptischer Methode — Raum schaffen.

Daher wollen wir es versuchen, thatsächlich doch in medias res uns zu begeben d. h. in den Kernpunkt und Reimpunkt der christlichen Glaubenserfahrung, um von da aus nicht nur das Wesen der Religion im idealen Sinne, sondern das Christenthum als die Religion des Heils, als den specifischen Inhalt für eine „Theologie des Kreuzes“ und eine christliche Dogmatik verstehen zu lernen. Wir wollen dadurch Niemanden zum Glauben überreden, oder gar der Täuschung uns hingeben, als könnten wir ihn dadurch zu einem correcten Christen machen. Das ist Sache des gepredigten Evangeliums und des in ihm wirkenden Geistes Christi. Aber Verständigung über das, was in der Dogmatik zu wissenschaftlichem Ausdruck gelangen soll, ist doch die erste Forderung für eine Principienlehre. Das ist ohne Vertiefung in den Realgrund christlicher Glaubens- und Heilsgewißheit nicht möglich. Erst von diesem erfahrungsmäßigen Boden aus werden wir im Stande sein — gegenüber den die ganze Menschheitsgeschichte und unsere Zeit insbesondere bewegenden religiösen Irrthümern und skeptischen Widersprüchen — die für Gegenwart und Zukunft verbürgte, allgemeingiltige Wahrheit der christlichen Weltanschauung methodisch von einem Idealprincip aus zu begründen. Auf empirisch-inductivem Wege also und mit möglichst unparteiischer sachlicher Würdigung entgegenstehender Weltanschauungen soll durch diese principielle Voruntersuchung Begriff und Wesen der christlichen Dogmatik geklärt werden. Die Möglichkeit — resp. die Nothwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung einer dogmatischen Theologie und christlichen Weltanschauung im Allgemeinen, sowie einer sachgemäßen Untersuchungs- und Erkenntnißmethode für die lutherische Dogmatik im Besonderen wird das erstrebte Ziel sein müssen.

Dieser Auffassung der einleitenden Principienlehre wird auch ihre Gliederung entsprechen müssen. Vor Allem gilt es das eigentliche Untersuchungsobject, den Inhalt der Dogmatik (das *ὅ τι* der christlichen Glaubenslehre) derart zu begrenzen und sachlich zu bestimmen, daß ein Material- oder besser: Realprincip für unser eignes System gewonnen und begründet werde. Hier liegt uns die Aufgabe vor, einen sogen. sachlich begrenzten Mittelbegriff d. h. nicht etwa ein bloßes „Gruppierungsschema“, sondern eben jenen Keimpunkt zu finden (s. o. § 3), aus welchem alle übrigen Elemente (Glieder oder Artikel) des christlichen, näher des evangelisch-lutherischen Lehrganzen als nothwendige Voraussetzungen oder Folgerungen sich ergeben. Alles was mit diesem Real- oder Centralprincip, mit jenem Lebenscentrum der religiös-christlichen Heilserfahrung nicht in entwicklungsfähigen Zusammenhang gebracht werden kann, muß dem lutherischen Dogmatiker vorläufig als „nekrotisches Gewebe“ gelten, d. h. als noch nicht verwertbares, ja als lebensstörendes und eventuell zu entfernendes Element angesehen werden.

In dem Maße, als es gelingen sollte, bei Auffindung und Entwicklung des sachlichen Grundgedankens — den ich nur vom Standpunkte einer Luther'schen Theologie des Kreuzes im oben dargelegten Sinne glaube finden und begründen zu können — eine jenem Keimpunkte innewohnende, so zu sagen naturgemäße Gliederung, eine innere (immanente) Gesetzmäßigkeit der Wachstumbewegung aufzuweisen, wird auch der vorläufige Nachweis für die wissenschaftliche (ideale) Erkennbarkeit und Darstellbarkeit jenes Objectes d. h. der Heils- und Glaubenswahrheit im kirchlich-confessionellen Dogma geliefert sein. Das ist der Grund, warum ich nicht, wie es meist in abstract-logischer Weise (z. B. in der sonst geistvollen Propädeutik Grétillet's) geschieht — mit der schwierigeren Frage der dogmatischen Erkenntnistheorie (Darlegung des Formal- oder Idealprincips) beginnen möchte. Ich stelle die sachliche Hauptfrage nach dem Wesen der christlichen Religion oder der Heilswahrheit, sofern sie (wirklicher, realer) Inhalt des Dogmas und

insonderheit der lutherischen Dogmatik ist, in den Vordergrund. Zuerst „der (reale) Gehalt in deinem Busen“ und dann „die (ideale) Form in deinem Geist“ — dieses tiefe Wort des Dichters gilt auch für die Anordnung der dogmatischen Principienlehre. Denn die Methode muß sich hier, wie in allen Disciplinen, nach dem zu erfassenden Gegenstande richten, der ja — wie wir gesehen — auch einen sonderlichen, ihm entsprechenden Erkenntnisssinn fordert. Denken wir uns die Principienlehre wie einen Versuch, den stilgerechten Bauplan für das herzustellen christliche Lehrgebäude zu entwerfen, so ergibt sich für uns die Nothwendigkeit, erst das Baumaterial und den Bauzweck zu prüfen. Bauplan und Baustil werden sich stets zu richten haben nach der eigenartigen Bestimmung des Gebäudes und nach dem Material, aus dem es hergestellt werden soll.

Erst der darauf folgende zweite Hauptabschnitt unserer Principienlehre kann also die eigentliche dogmatische Erkenntnistheorie bieten d. h. die Methodik — das *διότι*, das Wie und Warum — der systematischen Denkarbeit darlegen. In dem Maße als wir die „Idee“ der lutherischen Dogmatik, d. h. ihre gedankenmäßige „Form“ (forma, *idéa*, *eidós* im altclassischen Sinn) und methodische Begründung erfassen, bringen wir in den Begriff der Glaubenswissenschaft ein. Hier wird es sich vor Allem um das Verhältniß von Glauben und Wissen, Natur- und Geisteswissenschaft, Theologie und Philosophie, näher um christliche Glaubenslehre und Religionsphilosophie, sowie um die besondere Methodik lutherischer Dogmatik handeln. Die eigenthümliche Art des dogmatischen Beweises muß hier gerechtfertigt werden. Durch ihn allein kann die (ideale) Glaubenswahrheit der (realen) Christus-Religion im Allgemeinen, wie ihrer confessionellen Ausprägung im Besonderen erfolgreich erhärtet und zu allgemeiner Anerkennung gebracht werden, soweit solches gegenüber den dafür Zugänglichen d. h. den *homines bonae voluntatis* im Sinne von Joh. 7, 17 f. möglich ist. Darin liegt das apologetische Moment der gesamten dogmatischen Principienlehre. Auf einen logisch zwingenden Beweis

für eine Angelegenheit, die ohne innere Gesinnungsänderung und dadurch bedingte Theilnahme des „inwendigen Menschen“ überhaupt nicht verstanden werden kann, müssen wir von vorn herein aus principiellen Gründen verzichten. Und zwar gestehen wir die theoretische Unbeweisbarkeit des Christenthums nicht bloß bedauernd, etwa mit Achselzucken oder aus innerer Verlegenheit zu, sondern wir behaupten sie mit triumphirender Gewißheit und stimmen R. Rothe von Herzen zu, wenn er sagt, es wäre geradezu ein „albernes Unternehmen“, wenn Jemand das überwältigend Große und Lebensvolle durch theoretisches Beweisstückwerk dem dafür unzugänglichen Sinne beibringen wollte. Die Sache selbst käme dadurch nur zu Schaden. Denn wäre der christliche Glaube mathematisch oder logisch andemonstrirbar, so wäre er überhaupt keine religiös-sittliche Macht. Er verlöre dann geradezu seinen ethischen Werth, seine befreiende und weltüberwindende Kraft.

Aber einführen in das Verständniß der Erkenntnisquellen christlicher Wahrheit und ihrer methodischen (wissenschaftlichen) Begründung — das kann und soll die Principienlehre allerdings. Man hat das mit ungeschicktem Namen als Formalprincip der Glaubenslehre bezeichnet, was so viel heißen sollte wie der Erkenntnisgrund, aus dem der Inhalt des christlichen Glaubens sich herleiten läßt. Ob es die heilige Schrift oder das kirchliche Bekenntniß oder die persönliche Heilserfahrung ist, aus der wir die zusammenhängende und methodische Darlegung der christlichen Glaubenswahrheit im evangelisch-lutherischen Sinne entnehmen, wird sich dann zeigen. Da wird es sich vor allem darum handeln, ob und in wie weit jene dreifache Erkenntnisquelle auf Ein Princip — etwa auf den „Christus in uns“, wie er sich unserer Glaubenserfahrung als A und D, lebenzeugend und überzeugend erweist — zurückgeführt werden kann. In der von ihm und seinem neugebärenden Geiste durchs Evangelium bewirkten Heilserfahrung des dogmatisirenden Subjects würden dann jene beiden (objectiven) Erkenntnisquellen, heilige Schrift und kirchliches Dogma, ihre innere, höhere, ideale Vereinigung finden.

Das eigenartige Bild einer solchen, auf reale und ideale, sachliche und methodische Grundlegung hinarbeitenden dogmatischen Principienlehre wird und muß stets einen mehr oder weniger persönlichen (individuell-subjectiven) Charakter tragen. Wie es sich mir als lutherischem Dogmatiker ausgestaltet hat, mag der geneigte Leser durch einen Blick auf die sechs Altarstufen der Zeichnung im Anhang sich vorläufig vergegenwärtigen. Erst in geschichtlicher Umrahmung kann die wissenschaftliche Berechtigung und universelle Bedeutung solch eines individuell oder confessionell ausgeprägten Bildes zu voller Klarheit kommen. Deshalb verweise ich den Leser auch hier auf meine demnächst erscheinende Geschichte der Dogmatik, wo ich die bisherigen Versuche, jenen gottgegebenen Inhalt christlicher Heilswahrheit zu wissenschaftlich systematischem Ausbau zu bringen, in genetischer Entwicklung und kritischer Beleuchtung vorführe.

§ 4. Zusammenfassung.

Mit Verzicht auf rein theoretische Beweisführung stellt sich unsere dogmatische Principienlehre als apologetische Grundlegung zum System christlicher Heilswahrheit die zwiefache Aufgabe:

1. Durch Entwicklung des wesentlichen Inhalts der christlichen Religion das Object der lutherischen Dogmatik derart zu umgrenzen, daß der sachliche Grundgedanke als Realprincip für das gegliederte Ganze christlicher Heilswahrheit deutlich zu Tage trete (Abschnitt I);

2. durch Darlegung der diesem Inhalt entsprechenden methodischen Begründungsform den Begriff der Dogmatik als christlich-kirchlicher Glaubenswissenschaft derart zu entwickeln, daß ein sachgemäßes Erkenntniß- oder Idealprincip gewonnen werde (Abschnitt II).

Erster Abschnitt.

Sachliche Grundlegung oder Entwicklung des Realprinzips.

§ 5. Dogma und christliche Religion als Object der Dogmatik.

1. Aus unserer einleitenden Betrachtung (§ 1—4) können wir entnehmen, daß für jede menschliche Wissenschaft das zu untersuchende Object, der unserer Nachforschung vorliegende Gegenstand ein gegebener ist. Das menschliche Denken ist nicht schöpferisch. Es hat das Sein — das reale oder ideale — nicht erst zu erzeugen oder begrifflich zu construiren, resp. a priori zu beweisen. Es gilt vielmehr, auf Grund der Beobachtung und Erfahrung das Gegebene in sich aufzunehmen, es nachdenkend (a posteriori) in seinem Dasein und Sosein zu erfassen, in seiner inneren Gesetzmäßigkeit zu erkennen und an der lebendigen Wirklichkeit zu erproben.

In dieser Hinsicht besteht nur ein fließender Unterschied zwischen den Untersuchungsgebieten. Die Natur- und die Geisteswelt, das sinnlich wahrnehmbare Dasein und das in Wort und That sich kundgebende (geschichtlich sich entwickelnde) menschliche Personleben — sie sind keineswegs so scharf abgegrenzt, daß etwa dort die auf „That-sachen“ zurückgehende (sichere) Beobachtung (empirische Induction), hier die (unsichere) ideale Betrachtungsweise (speculative Deduction) zur Geltung käme. Beide ruhen auf Erfahrung, die sich in

den Naturobjecten und Geschichtsobjecten nur verschiedenartig vermittelt und ausprägt (s. o. S. 16 ff.). Und beide haben zum Ziel die Erforschung der inneren Gesetzmäßigkeit (des stetigen ursächlichen oder zielseitigen Zusammenhangs) der betreffenden Untersuchungsgebiete. Der gangbare Unterschied von positiver (exacter) und idealer (abstracter) Wissenschaft wird sich uns als ein hinfalliger erweisen (§ 21 ff.). Denn jede Wissenschaft ist im Hinblick auf das gegebene Object eine positive. Selbst die Mathematik, als allgemeine Grundlage der Naturwissenschaft, und die Logik, als Vor-schule der Geisteswissenschaft, machen davon keine Ausnahme. Jene hat der gesetzmäßigen Ordnung im zeiträumlichen Dasein nach-zudenken und die in Zahl und Maß sich darstellende Welt auf Grund der Beobachtung (Induction) geistig so zu reproduciren, daß die allgemeine Ideenentwicklung und Beweisführung (Deduction) sich immer wieder an der Wirklichkeit bewahrheite (verificiren lasse). Diese — die Logik — hat die Denkregeln, die sie entwickelt, nicht erst zu erzeugen, sondern aus der menschlichen Sprache als einem geschichtlich gewordenen (objectivirten) geistigen Ausdruck menschlichen Gemeinschaftslebens zu entnehmen. Und insonderheit die Seelenkunde, die Psychologie, liefert uns den Beweis, daß sich Beobachtung und Nachdenken, Wahrnehmung und Reflexion, äußere und innere Erfahrung die Hand reichen müssen, um ihres Gegenstandes Herr zu werden.

In der Theologie, näher in der christlichen Glaubenslehre, die das Christenthum als Heilswahrheit zu ihrem Gegenstande hat, ist es nicht anders, wenn auch, wie wir später sehen werden (Abschn. II), das betreffende Untersuchungsobject ein anderes Organ der Beobachtung (Wahrnehmung) und demgemäß auch eine veränderte Untersuchungsmethode erfordert. Zunächst kann darüber kein Streit sein, daß die christliche Dogmatik — wenn sie anders diesen Namen verdient und ihren wissenschaftlichen Charakter bewahren d. h. nicht in willkürliche Speculation sich verirren will — kein anderes Object, keinen anderen Inhalt hat und haben kann als das gegebene christliche Dogma, in welchem die biblisch

überlieferte Heilswahrheit eine kirchlich anerkannte Ausprägung gewonnen hat.

Hier jedoch tritt uns sofort am Thore, an der Schwelle der Untersuchung die Schwierigkeit der Abgrenzung und genaueren Begriffsbestimmung des Objects entgegen. Denn das Wort „Dogma“ ist ein sehr vieldeutiges und bis in die Gegenwart verschieden gefaßtes. Selbst der Name „Dogmatik“ ist — wie die Geschichte unserer Disciplin lehrt — kaum ein paar Jahrhunderte alt. Und das Wort „Dogma“, das sich schon bei den heidnischen Philosophen (bes. bei den Stoikern als Bezeichnung für einen feststehenden „Lehrsatz“) findet und auch in der heiligen Schrift (als Bezeichnung für eine menschliche oder göttliche Satzung, auctoritatives Gebot) nachweisbar ist, hat zwar im Lauf der Zeiten und namentlich in der kirchlichen Lehrentwicklung seit den ersten vier Jahrhunderten schon eine bestimmtere Bedeutung gewonnen, ohne aber in der Gegenwart — namentlich was die confessionelle Begrenzung anlangt — zu übereinstimmender Anerkennung gelangt zu sein.

Das griechische Wort *δῶγμα* bezeichnet im altclassischen Sprachgebrauch (vgl. Grimm, Lex. graec. lat.) einen feststehenden Lehrsatz, oder einen durch wissenschaftliche Untersuchung gewonnenen Hauptsatz, Grundsatz (vgl. Cicero, qu. acad. lib. II, 9, 27: decreta, quae philosophi vocant *δῶγματα*); bei den stoischen Philosophen bes. auch einen ethischen Grundsatz. (Schon bei Plato, De republ. VII ed. Servanus et Stephanus 538; Seneca ad Lucilium ep. moral. XV, ep. II, wo *δῶγματα* = decreta, feste Principien.) In der heil. Schrift bezeichnet das Wort ein von menschlichen Auctoritäten (LXX Dan. 2, 13; 6, 8 ff., im N.T. Luk. 2, 1; Apostlg. 16, 4; 17, 7) oder von Gott selbst (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15) ausgehendes Gebot. „Satzung“ ist also der gemeingültige Begriff des Wortes. In diesem Sinne kann jede Wissenschaft, sofern sie Grundsätze (Axiome, geltende Hauptregeln oder Principien) entwickelt, Dogmatik genannt werden (z. B. im juristischen, philosophischen, ja selbst im naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Sinne). Für die theologische Wissenschaft, sofern sie ihren Gegenstand systematisch aufbaut, wird speciell das religiöse und kirchlich sanctionirte Dogma, da in ihm sich die christliche Heilswahrheit als Glaubenssatzung bekenntnismäßig gestaltet hat, zum Gegenstande der Untersuchung. — Bis ins 4. Jahrhundert wurden noch die Lehren des Herrn und der Apostel selbst, sofern sie allgemein verbindlichen Charakter trugen, auch *δῶγματα* genannt. So redet Ignatius

(Ad. Magn. 13) vom „Gefestigtwerden“ *ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*; und Origenes bezeichnet die Apostel selbst als *διδάσκαλοι τοῦ δόγματος* (C. Cels. I, 7; III, 39). Zum Theil wurden auch (wie bei Clemens Alex., Cyrill v. Jerus., Gregor v. Nyssa) die Glaubenslehren als *δογματικά* von den Lebensregeln als *πρακτικά* unterschieden (s. das Nähere in Münscher's D.G. S. 1 ff. und die sehr gründliche, quellenmäßige Untersuchung bei W. Schmidt, Christl. Dogm. Proleg. 1895, S. 2 ff.). — Seit dem 4. Jahrhundert wurden im Unterschied von der Predigt des Evangeliums (*κήρυγμα*) die öffentlich anerkannten, namentlich die in den ökumenischen Concilien symbolisch festgestellten Glaubenswahrheiten als Dogmen im specifischen Sinne bezeichnet (Basil. d. Gr.). Von da ab galt als Dogma die kirchlich anerkannte Lehrsatzung, die — weil sie inhaltlich auf göttlicher Offenbarung ruht und gemäß apostolischer Lehrtradition die biblisch bezeugte Heilswahrheit in Christo (im Gegensatz zur häretischen Abirrung) zu öffentlich geltender Formulierung bringt — für die Leiter und Lehrer der Kirche die auctoritative Norm wurde. Ja, ihre gläubige, gehorsame Aneignung erschien auch für den Einzelnen als Bedingung des Heils (s. das sogen. Athanasianum mit seinem wiederholten „quicumque vult salvus esse“). Dabei bestand ein wesentlicher Unterschied zwischen symbolum, regula fidei, analogia fidei und dogma (vgl. A. Hahn, Biblioth. d. Symbole, Borr. II–IV). Das Symbol ist das öffentlich anerkannte Zeichen der Glaubensgemeinschaft, das die betreffenden Dogmen oder Lehrsätze zusammenfaßt und zuerst im Taufbekenntniß zur Geltung kam (vgl. Höfling, Das Sakr. der Taufe I, S. 217 ff.). Die regula fidei enthielt die Summe der auf apostolischer (mündlicher) Tradition beruhenden Lehrüberlieferung, wie sie nach der „Analogie des Glaubens“ aus den urkundlichen, für kanonisch geltenden biblischen Schriften erhärtet wurde. Diese Glaubensregel galt als traditionelles Mittel der näheren Interpretation des den Einzelnen verpflichtenden Symbols. Das Dogma bezeichnet aber den Gehalt des kirchlich anerkannten Glaubensbekenntnisses der Gemeinschaft und die Dogmen sind die einzelnen Glaubenslehren, wie sie in den Symbolen zu schriftlicher Fixirung in urkundlichem Ausdruck gelangten. — Bei unseren alten Dogmatikern wird der Ausdruck *dogmata fidei* (resp. articuli fundamentales, auch *puri* genannt, sofern sie rein auf göttlicher Offenbarung ruhen, *mixti*, sofern sie auch der natürlichen Vernunft zugänglich sind) mit *loci communes* (Mel.) oder *loci theologici* (Chemnitz) combinirt (daher „Locisten“, wie im Mittelalter „Summisten“). Der Ausdruck *theologia dogmatica* findet sich m. W. zuerst bei Reinhart (Prof. in Altorf: Synopsis theologiae dogmaticae 1659), dann häufiger (bei Buddeus, Pfaff u. A.).

Im Fortschritt der katholischen, mittelalterlichen Entwicklung wurde das altkirchliche Dogma mehr und mehr zum confessionell

sich ausprägenden Lehr- und Glaubensgesetz, und die einzelnen Lehrüberlieferungen der Kirche wurden durch auctoritative Festsetzung zur bindenden Lehrsagung, zum „Dogma“ (z. B. die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Infallibilität des Papstes erst in unserer Zeit). Die römische und griechische Kirche gingen bekanntlich schismatisch auseinander, indem sich der innerlich längst vorbereitete Gegensatz auch im „Dogma“ (silioque) ausprägte. In der Reformationzeit ging man auf das urchristliche, apostolisch und biblisch verbürgte Evangelium zurück, ohne das im Lauf der Jahrhunderte aus dem christocentrischen Hauptgedanken herausgeborene, allgemeinkirchliche (ökumenische) Dogma zu beseitigen. Es mußte sich nur der einigen Glaubensnorm, der urchristlichen Ueberlieferung auf Grund der heiligen Schrift unterstellen. So wurde aus den Glaubenskämpfen in gewissem Sinne ein „neues Dogma“ herausgeboren, das aber aus dem Kern- und Keimpunkt uralter evangelischer Heilswahrheit und Glaubensüberzeugung hervorstach.

Nie und nimmermehr läßt sich also das Dogma im altkirchlichen oder reformatorischen Sinne als bloße „theologische Begriffsformulierung“ der christlichen Glaubenswahrheit (Dreyer, A. Harnack, A. Ritschl u. A.) bezeichnen, oder aber als scholastisch zugespitzte, sei es philosophisch, sei es auctoritativ begründete „kirchliche Lehrsagung“ bestimmen (M. Schweizer, R. Rothe, J. Kaftan u. A.), geschweige denn als rein subjective „Lehrmeinung“ des Einzelnen oder der Schule kennzeichnen. Freilich konnte das Dogma als Ganzes und die einzelnen Dogmen als Glieder (Artikel) des zusammenhängenden kirchlichen Lehrganzen nicht ohne theologische Geistesarbeit und ohne den Einfluß der philosophischen Zeitbildung zu Stande kommen. Aber diese haben das Kind nicht gezeugt, sondern ihm nur zur Geburt verholfen. Die zeugenden Kräfte liegen — ideal betrachtet — in dem göttlichen Geist des urchristlichen Evangeliums, — real angesehen — vor Allem in der heilskräftigen, vom Glauben der Kirche erfaßten Person des gottmenschlichen Erlösers. Und die bedingende Nothwendigkeit zu sonderlicher Dogmengestaltung lag theils (positiv) in dem Bedürfniß der bekenntnißmäßigen Antwort

der glaubenden Gemeinde auf das im Evangelium vorliegende Heilswort, theils (negativ) in der Mißdeutung oder Umbiegung des letzteren von Seiten der aus dem Judenthum oder Heidenthum stammenden Geisteselemente. Das apostolische Christenthum selbst, wie die reformatorische Erneuerung des urchristlichen Heilsgedankens, ist zwar nicht als „Dogma“ zur Welt gekommen, sondern als weltüberwindendes Evangelium, als seligmachende Heilswahrheit in Christo. Aber diese hat von Anfang an als kirchlicher Gemeinglaube ihren bekenntnißmäßigen Ausdruck gesucht und — durch stetigen Kampf gegen judaisirende und ethnifirende Irrlehre — in allmählichem Fortschritt gefunden (s. w. u. § 16). Ohne Dogma d. h. ohne bekenntnißmäßig sich ausprägenden, christocentrischen, auf Gottes Wort und Evangelium gegründeten Gemeinglauben hat das Christenthum nie bestanden und kann auch gar nicht bestehen. „Undogmatisches Christenthum“ wäre — wie Luthardt mit Recht sagt — verständnißloses Christenthum oder wie ich lieber sagen möchte, rein persönliche (subjective), die Fühlung mit der Gemeinschaft verlierende (ungeschichtliche) Glaubensmeinung. Ist das Christenthum Sache der Glaubensgemeinschaft, so wird und muß es auch Dogmengestalt gewinnen. Es kommt nur darauf an — namentlich der römischen Mißdeutung gegenüber — festzustellen, wie die Dogmatik, welche die christliche Heilswahrheit als gegebenes Dogma d. h. als kirchlich ausgestaltete Lehrform, zu wissenschaftlich systematischer Darstellung bringen und in ihrer Weise methodisch begründen will, in der Principienlehre bereits Stellung dazu nehmen soll.

2. Da ist es nun schlechterdings nicht möglich, das kirchliche Dogma selbst seinem einheitlichen Zusammenhange nach in den Vordergrund zu stellen oder aber von einem fertigen Hauptdogma seinen Ausgangspunkt zu nehmen. Das wäre in sofern schon unthunlich, als es ein „fertiges“ Dogma gar nicht giebt und geben darf. Wie es allmählich geworden und gewachsen, so ist es auch in der Gegenwart ein werdendes. Und die Dogmatik hat an ihrem Theil dazu mitzuwirken, daß es nicht zum Petrefact werde. Vor

der Verfestigung und Versteinerung bewahrt uns aber nicht bloß das bescheidene Bewußtsein, daß ein menschlich geschichtliches, dem möglichen Irrthum unterworfenen Element in der zeitweiligen Formulierung des Gemeinglaubens enthalten ist, sondern auch die unbestreitbare Thatsache, daß es in der Christenheit kein confessionell geeintes Dogma giebt. Den gemeinchristlichen (ökumenischen) Hintergrund und die innere Wahrheit (resp. Unwahrheit) der verschiedenen symbolisch festgestellten Dogmen aufzuweisen und sachlich, wie biblisch zu beleuchten, wird zwar eine Hauptaufgabe der Dogmatik sein und bleiben. Aber in der Principienlehre kann man nicht von der Annahme ausgehen, daß das kirchliche Dogma bereits confessionsmäßig festgestellt und geklärt sei, so daß es nur einer wissenschaftlich kritischen Analyse zu näherer Begründung bedürfe oder einer biblischen Beleuchtung zur Erhärtung seines urchristlichen Wahrheitsgehalts. Mit anderen Worten: das kirchliche Dogma ist zwar das gegebene, historisch vorliegende Object der Dogmatik, will aber als ein gewordenes und selbst stetig werdendes auf genetischem Wege zum Verständniß gebracht werden. Das geschieht zwar auch durch dogmengeschichtliche Voruntersuchung. Diese geht dem that-sächlichen Werden des Dogmas nach. Die dogmatische Untersuchung muß aber seine innersten Motive aufweisen. Das kirchliche Dogma ist das zielsetzliche Object, das Finalthema der Principienlehre (§ 17), nicht ihr fertiges Fundament oder ihre treibende Wurzel. Fundament und Eckstein ist und bleibt auch hier nur der lebendige, Heilsleben zeugende, gekreuzigte und auferstandene Christus. Und die Wurzel der Glaubenswahrheit liegt tief in dem gottbereiteten Boden des von Christi Geist erfüllten Evangeliums (als des Wortes vom Kreuz) innerhalb der lebendig sich bezeugenden Glaubensgemeinschaft. Auf diese Wesensgrundlagen des christlichen Gemeinglaubens haben wir uns zu besinnen, gedrängt und bewegt von unserer eigenen Glaubenserfahrung, im Gewissen überzeugt von der innerlichen, zagende Herzen tröstenden und schuldbewußte Sünder überwältigenden Macht der Heilswahrheit.

Nicht also aus dem immerhin zweifelhaften und in seiner

bekenntnißmäßigen Formulierung den Stempel menschlicher Unvollkommenheit an sich tragenden Dogma hat der dogmatische Principienlehrer seine Grundgedanken zu schöpfen, sondern aus dem Born jener Wahrheit, die erquickend und belebend seinen inneren Durst gestillt hat. Damit wenden wir uns nicht — in unwissenschaftlicher oder etwa praktisch erbaulicher Weise — von der uns gesetzten Aufgabe systematischer Denkarbeit ab. Nein! Wir befruchten sie vielmehr, indem wir aus der erfahrenen und beseligenden Heilsgewißheit diejenigen Momente bewußt hervorheben und in den Vordergrund stellen, die uns das Wesen der christlichen Religion in jenem Keimpunkt zeigen, der in seiner weiteren Entfaltung und Entwicklung zum Verständniß und zur Annahme auch des kirchlichen Gemeindebekenntnisses führen kann, wie es im ausgeprägten (articulirten) Dogma als vorläufiger Abschluß evangelischer Glaubensentwicklung vorliegt. So allein sind wir im Stande, nicht bloß das Interesse für das, was wir christliche Religion nennen, in dem Fernstehenden zu wecken, sondern auch in das Wesen des Christenthums, als der schlechthin wahren — weil für das menschliche Heilsbedürfniß schlechthin ausreichenden — Religion und ihres relativen Gegensatzes, der (heidnischen oder natürlichen) Irrreligion einzudringen. — Das kirchliche Dogma kann also nur das zielsetzliche ins Auge zu fassende Object der Dogmatik sein. Und sowohl die principielle Voruntersuchung, wie die systematische Ausführung will als ein wissenschaftlicher Beitrag zur Verständigung über das kirchliche Dogma, zur Vertheidigung (Apologie) seiner inneren und biblisch bezeugten Heilswahrheit auf Grund des allgemein menschlichen Heilsbedürfnisses und der persönlichen Glaubenserfahrung gewerthet sein. In diesem Sinne haben die „Prolegomena“ das Wesen der christlichen Religion zu untersuchen und vorläufig in apologetischer Grundlegung zu bestimmen.

3. Wie aber soll das geschehen? Die christliche Religion ist doch nicht die einzige? Und die confessionell sich ausprägende (hier die lutherische) Glaubensform ist doch nicht die alleinseigmachende? Oder wollen wir allen anderen Religionen und Confessionen das Recht

dieses Namens bestreiten? Dazu neigte nicht nur die römische, sondern in gewissem Sinne die altorthodoxe lutherische und reformirte Dogmatik des 17. Jahrhunderts, indem sie das allein auf Gottesoffenbarung ruhende, confessionell differencirte Christenthum als die Religion an sich hinstellte und nur den Gegensatz von „wahrer“ und „falscher“ Religion kannte. Ähnlich verfährt unter den neueren positiven Dogmatikern z. B. Philippi, indem er von vorn herein — ohne vorhergehende principielle Begründung — eine volle Definition des Christenthums giebt, die jeden anderen Standpunkt ausschließt und so die Berührungspunkte der christlichen Religion mit dem allgemein menschlichen Religionsbedürfnis vermisscht.

Die älteren lutherischen Dogmatiker (von Melancthon bis Gerhard) gehen auf eine Untersuchung des Religionsbegriffs gar nicht ein. Erst seit Quenstedt (und besonders bei Hollaz) tritt diese Frage in den Vordergrund; und es wird die *religio christiana* — als *ratio colendi verum Deum in Verbo praescripta* — so charakterisirt, daß sie als ein auf Gott gerichtetes Denken und Wollen erscheint, wodurch *recte agnoscitur et colitur Deus* (Baier). So wurde (seit Buddeus) neben der allgemeinen, recht blassen Definition (*religio est modus cognoscendi et colendi Deum*) die falsche Gottesverehrung nur *improprie* als Religion anerkannt, während *proprie dicta* die *vera religio* diejenige ist, *quae verbo divino est conformis* (als solche auch allein seligmachend). — Von dieser, mehr formalen Begriffsuntersuchung (wobei *religio* und *theologia*, sei es *natur.* oder *supernatur.* vielfach verwechselt wird) unterscheidet sich wohlthuend die Philippi'sche Hauptdefinition (a. a. O. I, S. 1 ff.). Religion im christlichen Sinne ist ihm „die durch Christum vermittelte oder wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott“.

Man vergißt aber bei solcher Darlegung, daß die specifische Eigenart der christlichen Religion als einer geschichtlich (confessionell), resp. heilsgeschichtlich (offenbarungsmäßig) gewordenen, eine allgemein menschliche Grundidee der Religion in sich schließt. Der im Christenthum doch nur „wiederhergestellte“ Urgebanke der Religion enthält die Wahrheitsmomente und erfüllt so zu sagen das Wahrheitsbedürfnis aller anderen Religionen. Darin liegt das allgemein menschliche, humane Element des Christenthums. Und in seiner Charakteristik müssen wir den Gattungscharakter (*genus*

proximum) der Religion mit erkennen und hervortreten lassen, nicht nur abgeblaßt und verschwommen, als „Voraussetzung des Christenthums“ oder als „Allgemeinbegriff“ (Cremer), sondern so, wie er in der christlichen Glaubens- und Heilserfahrung immer schon mit enthalten ist. Mit dem Christenthum selbst ist zu beginnen, um von da aus einen Allgemeinbegriff der Religion zu finden; denn „nur vom Standpunkt christlicher Erkenntnis ist eine Aussage darüber möglich“ (v. Frank).

Daher kann ich es nicht für richtig halten, wenn man — in bewusstem und schroffem Gegensatz zur „orthodoxen Methode“ — bei diesen einleitenden Betrachtungen von der unvollkommensten (rudimentären oder degenerirten) Form der heidnischen Religionen ausgeht und durch religionsgeschichtliche Vergleichung oder auf religionsphilosophischem Wege — wie etwa Max Müller es versuchte — die höhere, relativ vollkommene Wahrheit des Christenthums meint „entwickeln“ zu können (so unter den Theologen Schleiermacher, J. Raftan, Bender, Reischle, Voigt, Clemen u. A.). Dieser Versuch muß m. E. deshalb mißlingen, weil das Christenthum oder die offenbarungsgeschichtlich in Christo gipfelnde Heilswahrheit weder als Product, noch als (lediglich graduell verschiedener) Höhepunkt des natürlichen Gottesbewußtseins sich darstellt. Die unvollkommenen „Religionen“ können nicht als keimfräftige Ansätze der wahren Heilsreligion gelten. Diese kann nicht nach jenen, sondern jene wollen nach dieser bemessen sein.

Welch eine Verwirrung bei den Versuchen, zunächst den „allgemeinen Religionsbegriff“ und dessen „Motive“ darzulegen, entsteht, läßt sich besonders deutlich wahrnehmen in der neuesten Abhandlung von Clemen: „Der Begriff der Religion und seine verschiedenen Auffassungen“ (Stud. u. Krit. 1896, III, S. 472 ff.) Sein Nachweis der Selbstwiderprüche in A. Ritschl's Feststellung des „Allgemeinen Religionsbegriffs“ scheint mir sehr beachtenswerth zu sein. Hingegen ist die eigene Auffassung Clemen's nicht dazu angethan, das schwierige Problem zu klären. Er meint (S. 496), die Religion entstehe „aus praktischen Motiven auf Grund theoretischer Gottesvorstellung“ und diese wiederum „aus theoretischen Motiven auf Grund praktischer Bedürfnisse“. Das mag ja zum Theil wahr sein. Es kommt aber eben darauf an, näher vom Standpunkt christlicher Erfahrung festzustellen, worin der Kern-

und Hebelpunkt in jenen „praktischen Motiven“ besteht, und wie sie nicht bloß eine „theoretische Gottesvorstellung“, sondern eine „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“ ermöglichen. Viel tiefer scheint mir in dieser Hinsicht M. J. Monrad (Prof. d. Philos. in Christiania) zu greifen, wenn er (in seiner Schrift: „Religion, Religionen und Christenthum“ bes. S. 468 ff.) vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus (um das „allgemein Menschliche“ und „Vernünftige“ im Christenthum darzulegen) auf der Folie der heidnischen „Religionen“ das Christenthum als „die Religion der Menschheit“ darzulegen sucht (vgl. f. neueste Schrift: „Die Mythen des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft betrachtet“; deutsch von Harling 1896, S. 134). Seine Methode ist freilich die rein speculative, während wir als christliche Dogmatiker uns auf den empirischen Boden des erlebten Heilsglaubens stellen. Aber seine Resultate sind positiv christliche, weil er, aus der Tiefe schöpfend, das Allgemeinmenschliche im Christlichen herauszufinden weiß.

Die psychologische Methode der Darlegung des Religionsbegriffes — wie sie Schleiermacher mit der religionsgeschichtlichen zu combiniren versucht hat (ähnlich neuerdings Vorbrodt, E. Koch u. A. — S. w. u. § 9, 2) — scheitert an den unklaren Voraussetzungen der Seelenlehre. Da herrscht so wenig Uebereinstimmung, daß eine Verständigung kaum zu erzielen ist. Man müßte denn zuvor eine Untersuchung anstellen über die sehr verschieden gefaßten „Grundkräfte“ der Seele. Und die noch vielfach herrschende unklare Dreitheilung in Fühlen, Denken und Wollen droht stets neue Verwirrung herbeizuführen. Dazu kommt, daß die psychologische Untersuchung wohl zur Feststellung des menschlichen Organs der Frömmigkeit uns Aufklärung geben könnte (§ 9, 3), aber nimmermehr zur Begriffsbestimmung des tatsächlichen gegenseitigen Verhältnisses von Gott und Mensch. Und darin liegt doch das (objective) Wesen der Religion im Unterschied von der (subjectiven) Religiosität.

Man hat ferner auf etymologischem Wege diesem schwierigen „Grundbegriff“ auf die Spur kommen wollen (so J. Nijssch, Redßlob, J. Köstlin u. A.). Aber das Wort *religio* ist heidnischen Ursprungs, also nicht im Stande, die spezifische Eigenart des Christenthums auszudrücken. Und das Allgemein-Menschliche

im Wesen des Christenthums kann sich unmöglich in einem lateinischen Wort ausdrücken, dessen etymologische Herleitung und Grundbedeutung fraglich ist.

Die bisherige Untersuchung über die Bedeutung des altclassischen Wortes *religio* (bei Cic. de nat. Deorum II, 28; bei Lactanz, Instit. IV, 28) ist sehr eingehend, aber bisher ziemlich resultatlos geführt worden von J. Nijssch (Stud. u. Krit. 1828, 3. 4; 1829, 3), Redßlob (Sprachl. Abh. 3. Theol. 1837, I, S. 1—40); Jul. Müller (Stud. u. Krit. 1835, I); Köstlin (ebendaf. 1870, I), neuerdings sehr gründlich und ausführlich in W. Schmidt's Dogmatik (Prolegomena S. 141 ff.). Cicero's Herleitung des Wortes *religio* von *relegere* — *dicti sunt religioni a relegendo* d. h. von dem wiederholten „Lesen“ und daraus sich ergebenden „Respectiren“ der göttlichen (Cultus-)Vorschriften — ist sprachlich zweifelhaft und sachlich oberflächlich. — Tiefer greift Lactanz, wenn er, das Wort von *religare* herleitend, auf das *vinculum pietatis* hinweist, auf die innere Gebundenheit an Gottes Gebot; in solchem Gehorjam liege eben die pietätvolle Gottesverehrung. Ob aber — was ich bezweifle — *religio* von *religare* hergeleitet werden kann (etwa wie *opinio* von *opinari*) muß ich den Sprachforschern überlassen. Die Frage selbst, um die es sich für uns handelt, wird dadurch kaum gefördert. „Erfüllung seiner Pflichten als göttlicher Gebote“ — wie Kant die Religion definirte — trifft nicht den Kern der Sache.

Man hat es daher schließlich versucht, sich direct an die heilige Schrift zu wenden, um die Frage nach dem Wesen der Religion im „positiv“ christlichen Sinne zu beantworten (Köstlin, Beck, Kübel u. A.). Allein, abgesehen davon, daß die Bibel uns keine allgemeine Begriffsbestimmung an die Hand giebt, wäre es (nach dem oben Dargelegten S. 36 ff.) ein Fehlgriff, in der principiellen Voruntersuchung sich auf biblische Aussagen zu stützen, ohne jenen Grundbegriff vom dogmatischen Gesichtspunkt zu motiviren und verständlich zu machen.

Diejenigen, welche den Religionsbegriff biblisch feststellen wollen, gehen meist vom subjectiven Gedanken der Frömmigkeit aus (Gottesfurcht, A. L. = *יִרְאַת*, A. L. *ἐνσέβεια* vgl. Act. 3, 12; 1 Tim. 2, 2 u.), oder von dem mehr object. Gedanken der wahren Gotteserkenntniß (*ἀληθινὴ*) und des Gottesdienstes (*λατρεία, θρησκεία* u.). Vgl. Hahn, Lehrb. der D. I³ S. 25 ff. Aber die Bibel stellte eben keine Grundbegriffe auf und aus ihrem Gesamtzusammenhange würde sich etwa als Centralgedanke der Religion (f. w. u. § 6) A. L. die Grundforderung des ersten Gebotes (resp. Deut. 6, 4 ff.

vgl. Marc. 12, 29 von Jesus als das „vornehmste“ Gebot anerkannt): die hingebende Liebe zu Gott bezeichnen lassen; oder aber im Sinne Jesu (Joh. 4, 23 ff.): die Anbetung (προσκυνεῖν) Gottes im Geist und in der Wahrheit, resp. (paulinisch) die in „Abba, lieber Vater“ zu Tage tretende, vom Geist bezeugte Gotteskindschaft des Menschen (Röm. 8, 15 ff.; Gal. 4, 6 f.). Daß hier in der That die Wurzeln des wahren Religionsbegriffs liegen, bestreite ich nicht. Aber das will eben principiell entwickelt und dogmatisch begründet sein.

Freilich müssen wir auch bei unserer principiellen Grundlegung uns stets dessen bewußt bleiben, daß wir nur durch die in der Schrift uns urkundlich verbürgte Offenbarung Gottes in Christo innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft und kraft der in ihr lebenden Heilsbezeugung zu persönlicher Glaubensüberzeugung und so auch zum Verständniß dessen, was im wahren Sinne Religion sei, gelangt sind oder gelangen konnten. Aber nicht durch eine biblisch sanctionirte oder der Kirchenlehre entnommene Grundbestimmung läßt sich das Wesen der Religion feststellen. Es gilt vielmehr mitten aus der christlichen Glaubenserfahrung heraus zunächst den idealen Grundbegriff verständlich zu machen. Das kann lediglich durch Analyse unserer — einsamen und gemeinsamen — Erfahrung der Lebensgewißheit in der Gotteskindschaft aus Gnaden zu Stande kommen. Und zwar so, daß wir diesen der Glaubenserfahrung abgelauften Grundgedanken der Religion in seinen wesentlichen Stücken (constituierenden Factoren) zunächst versuchsweise und vorläufig (provisorisch) darlegen (Cap. I). Wir könnten diese Voruntersuchung, bildlich gesprochen, als die „physiologische Principienlehre“ bezeichnen, weil in ihr die gefunden Lebensbedingungen der Religion dargelegt werden. Der auf diesem Wege gewonnene (ideale) Grundbegriff wird dann die Probe seiner Haltbarkeit und inneren Wahrheit gegenüber den möglichen und thatsächlichen Irrwegen bestehen müssen. Das kann nur derart durchgeführt werden, daß wir den Beweis erbringen, wie aus der Verkennung oder Nichtachtung eines der vorläufig dargelegten Wesensmomente des idealen Religionsbegriffs die Aufhebung des religiösen Lebens — oder der religiösen Gewißheit überhaupt — als noth-

wendige, letzte Consequenz zu Tage tritt. So werden wir im Gegensatz zu jener christlich motivirten Grundidee erst die (durch die Sünde bedingte) Irreligiosität, d. h. die krankhafte Gefährdung der Frömmigkeit oder Gotteskindschaft (innerhalb der natürlichen oder heidnischen Menschheit) principiell zu verstehen und zu beurtheilen im Stande sein (Cap. II). Dieses zweite Capitel unserer sachlichen Grundlegung könnten wir dann als pathologische Principienlehre bezeichnen (§ 10 ff.). Endlich aber soll auf der gewonnenen Folie (der thatsächlichen Gottentfremdung sündlicher Art) die Nothwendigkeit und die Thatsächlichkeit einer durch Gottes Erlösungs- und Gnadenoffenbarung in Christo wiederhergestellten, also heilsgeschichtlich gewordenen und auf eine Vollendung der Menschheit im Gottesreich hinzielenden religiösen Gemeinschaft ins volle Licht treten (Cap. III). Es wird also der physiologischen und pathologischen Beleuchtung, wiederum bildlich ausgedrückt, eine therapeutische Principienlehre folgen müssen (§ 14 ff.).

So wollen wir — auf empirisch-inductivem Wege — ins Wesen des Christenthums als der einzigen und einzigartigen, und doch echt menschlichen (humanitären) Heilsreligion einzudringen suchen. Dabei wird uns erst am Schluß die Frage entgegentreten und zur Entscheidung drängen, ob und in welchem Sinne das kirchliche Dogma, näher die im lutherischen Sinne bekennnißmäßig ausgeprägte Heilswahrheit sich als Consequenz christlichen, evangelisch begründeten Gemeinglaubens bezeichnen lasse und von welchem Centralgedanken aus ein Verständniß und eine systematische Rechtfertigung des Dogmas — im Sinne einer Luther'schen „Theologie des Kreuzes“ — durchführbar sei. Durch Aufweisung eines fruchtbaren (sachgemäßen) Mittelbegriffs — den ich wegen seiner heilswirklichen Grundlage als Realprincip bezeichne (im Unterschied vom Idealprincip als erkenntniß-theoretischem Ausgangspunkt § 19 ff.) — werden wir erst in den Stand gesetzt, einerseits die bestimmenden Gesichtspunkte für die sachlich folgerichtige Gliederung des dogmatischen Lehrganges zu finden, andererseits die entscheidenden Kriterien zu gewinnen für die confessionellen Differenzen und

häretischen Abirrungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Warum ich den Ausdrücken Real- und Idealprincip gegenüber den gangbaren Bezeichnungen: „Material- und Formalprincip“ den Vorzug gebe, wird sich aus der späteren Erörterung ergeben.

§ 5. Zusammenfassung.

1. Wie für jede Wissenschaft ihr Gegenstand ein gegebener ist, so liegt auch der Dogmatik ihr Object vor im Dogma als dem bekennnißmäßig lehrhaften Ausdruck christlich-kirchlichen Heilsglaubens.

2. Da aber das Dogma als ein geschichtlich gewordenes und confessionell gespaltenes sich darstellt, so hat die dogmatische Principienlehre in evangelisch-christocentrischem Sinne vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung aus eine vorläufige Orientirung zu geben a) zunächst (gleichsam als physiologische Grundlegung) über das ideale Wesen der Religion (Cap. I), b) sodann (pathologisch) über ihre krankhafte Entartung (Cap. II), c) schließlich (therapeutisch) über ihre heilsgeschichtliche Verwirklichung in Christo und seiner Reichsgemeinde (Cap. III).

3. Auf diesem Wege soll ein für die sachgemäße Gliederung des Systems fruchtbarer Mittelbegriff gewonnen werden, der als Realprincip dazu geeignet erscheint, über den Heilswerth des Dogmas in seiner confessionellen Ausprägung eine Verständigung herbeizuführen.

Erstes Capitel.

Das Wesen der Religion vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung.

(Physiologische Principienlehre.)

§ 6. Der ideale Grundbegriff.

1. Es ist eine wunderfame Erfahrung, die wir auf dem Gebiete des Naturlebens allüberall machen können, daß der zarteste Keim, wenn er triebkräftig, lebensvoll ist, die Macht hat, trotz hemmender Schranken sich und seinem Wachsthum Raum zu schaffen, ja eiserne Fesseln zu brechen und Felsen auseinander zu sprengen. Ich meine hier nicht die anorganische Gewalt der Elemente, gefrierenden Wassers oder explodirender Luft. Diese wirken Leben zerstörend und desorganisirend. Das organische Leben hingegen bricht sich in geheimnißvollem Drange Bahn, um wachsend zum Ziel zu gelangen und Früchte zu zeitigen. Ich beobachtete einmal, wie ein zarter Epheutrieb durch eiserne Hängen und Klammern, die ihm im Wege standen, sich hindurchquälte. Das harte Metall wich seiner unwiderstehlichen Triebkraft. Die feinsten Wurzeltriebe des Eichbaums saugen sich Nahrung aus dem Fels und erweitern seine feinen Spalten. Ja, das Hinderniß wird zum Halt und der „gethürmte Riese“ troßt schließlich allen Stürmen.

Ähnlich ist es — mutatis mutandis — auf dem geistig religiösen Lebensgebiete. Wo wirkliche religiöse Triebkraft ist, da bricht sie sich Bahn durch den harten Fels der öden Wirklichkeit und troßt auch den drohenden Mächten des Todes. Das beweist die Geschichte aller Märtyrer. Glaubensvolle Zeiten — wie Carlyle sagt — sind stets lebensvolle, zeugungskräftige, weltüberwindende Epochen. Wo die Religion verknöchert, wo sie aufhört, kindlich vertrauende Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit zu sein, da muß sie versumpfund wirken oder verläuft schließlich wie ein Wüstenstrom im Sande. Und wo ihr die drängende, wachsthumfreudige, fruchtbringende Triebkraft fehlt, da hat sie entweder der

Alles zernagenden Skepsis oder dem Alles verwüstenden Fanatismus Raum gegeben und verzehrt sich in sich selbst (vgl. § 10 ff.). Alle wirklich glaubensvollen Zeiten sind fruchtbare Zeiten gewesen und der Kampf zwischen Glauben und Unglauben ist, wie Goethe sagt, das große, ja im Grunde das einzige Thema der Weltgeschichte. —

Wo aber finden wir das Kriterium, den Maßstab dafür, was wahrer Glaube, was lebensfähige und lebenerneuernde Religion ist? Wer giebt uns die Gewißheit des Glaubens, die der Hebelpunkt aller Begeisterung und Thatkraft ist? Keine äußerliche (traditionell-geschichtliche) Ueberlieferung, keine gesetzliche Vorschrift, keine gebietende oder machthabende Auctorität ist dazu im Stande. Das will innerlich durchlebt und persönlich erfahren sein. Und eine persönliche Erfahrung mit innerlicher Vergewisserung wird uns nur zu Theil, sofern wir nicht als vereinsamte Grübler, sondern innerhalb der uns tragenden und nährenden christlichen Glaubensgemeinschaft Gottes inne werden, als unseres Vaters; und zwar mit jener überwältigenden Macht der vertrauenden Ueberzeugung, wie sie der Christ als ein begnadigtes Gotteskind durch Jesum und sein Evangelium, kraft seines zeugenden und überzeugenden Geistes, im innersten Heiligthum des Herzens und Gewissens erlebt (vgl. § 15 ff.).

Wie das im Einzelnen geschieht oder an uns Einzelnen sich vollzogen hat durch einen Gnadenact göttlicher „Wiedergeburt“ oder durch eine erschütternde, innere „Revolution“ des Innenlebens, durch eine „Bekehrung“ in Buße und Glauben, im heißen Schmerz des Schuldgefühls und in der jauchzenden Freude des Gottvertrauens — das haben wir hier noch nicht zu untersuchen. Es genügt vorläufig, auf jene beiden Brennpunkte hinzuweisen, die für jeden Christen das Entscheidende in seinem inneren religiösen Leben sein und bleiben müssen: ich meine — um an biblische Grundtypen zu erinnern — jenes Zöllnerbekenntniß: „Gott sei mir Sünder gnädig“ und jenes Schächergebet: „Herr, gedenke mein!“ Diese umschließen jene beiden, sich gegenseitig bedingenden Grundelemente christlicher

Glaubenserfahrung, die das Wesentliche und Wesenhafte des christlichen Religionsideals am besten zu illustriren geeignet sind: bei tiefstem Schuldgefühl freudig zuversichtlicher Ausblick im Gebet zu Gott als dem Vater! Ja, wir dürfen wohl — ohne uns einer Erschleichung schuldig zu machen — als gemeinsame Erfahrung aller gläubigen Christen das Eine constataren: ich habe mich nicht selbst auf den Höhepunkt jenes kindlich gebetsfreudigen Glaubens hinaufgeschwungen oder hindurchgerungen. Dazu war das niederdrückende, qualvolle Bewußtsein der Sündenschuld zu tief, ja das Gefühl der Ohnmacht und Sündennoth drohte geradezu vernichtend zu werden für die eigne Lebensfreudigkeit und Lebenszuversicht.

Wie erklärt sich nun das wunderfame „Widerspiel“ im Christenstande, in jenem triebkräftigen Keimpunkt christlicher Glaubenserfahrung: brennender Schmerz und beseligende Freude, inneres Zagen bis zur Verzweiflung an sich selbst und zuversichtlicher Aufschwung im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in ein und demselben Bewußtsein! Dabei erscheint die freudige Gewißheit unserer Gotteskindschaft viel schwankender und fraglicher, als die schmerzliche Gewißheit unseres Schuldgefühls. In der That: alle Glaubensgewißheit, ja alle wahre Frömmigkeit und Religion im ideal-christlichen Sinne geht aus und muß ausgehen von dem uns zerquälenden, überwältigenden Schmerz des drückenden Schuldgefühls und der sittlichen Noth. Das mag vorläufig — bei ungeprüften Herzen — eine noch dunkle, unklare, lähmende Gefühlsgewißheit sein. Aber als solche ist sie stärker und intensiver, weil unmittelbarer empfunden als alle erst zu erringende Glaubensgewißheit. Wo das Schuldgefühl — resp. das Zöllnerbekenntniß — fehlt, da ist alles Zureden und Befehlenwollen schlechterdings sinnlos und vergeblich. Es ist dieses peinigende Bewußtsein die erste (negative) Voraussetzung für das Verständniß des Religionsideals im christlichen Sinne. Es erscheint geradezu ebenso bedingend dafür, wie der brennende Durst für den Genuß des Quellwassers und der wirkliche Hunger für den Genuß des Brodes. Ohne

schmerzliche Geburtswehen wird kein Kind Gottes geboren. Ohne den Jammer der Verzweiflung an sich selbst kein Verständniß für die Freude in Gott!

Wie nun dieses brennende und schmerzliche Schuldbewußtsein als Gefühl der Verdammlichkeit vor dem allsehenden Auge des Herzenskündigers zu Stande kommt oder durch Gottes heilige, ans Gewissen gehende Forderung und Liebeskundgebung (Gesetz und Evangelium) geweckt und vertieft wird, muß späterer Durchführung und Begründung (vgl. § 16) vorbehalten bleiben. Die Wahrheit wird kein in Selbstprüfung geschulter, ja kein sittlich ernster und strebsamer Mensch leugnen (es sei denn, daß er in pharisäischer Selbstbespiegelung sich betrügt und trotz dem Balken im eigenen Auge splitterrichtend Andere herabzusetzen) sucht — ich meine die unleugbare Wahrheit: mit dem inneren Bewußtsein der Verantwortlichkeit und des schmerzlichen Schuldgefühls gegenüber einem vielleicht nur dunkel geahnten Gott beginnt alles tiefere religiöse Leben. Mit ihm steht und fällt das Bedürfnis nach Gottesgemeinschaft, das Sehnen nach Gotteskindschaft.

Für den in der Glaubenserfahrung lebenden Christen gestaltet sich die Sache nun so, daß er kraft göttlicher Gnadenzusage in der zuversichtlich erfaßten Sündenvergebung die beseligende Gewißheit des göttlichen Erbarmens und seiner eigenen Gotteskindschaft gewinnt oder, im heißen Kampf der Anfechtung, durch das Evangelium von Christo verbürgt sieht. Der lebendige Eindruck der Person des Heilandes, als des Bürgen göttlicher Gnade d. h. der barmherzigen Liebesgefinnung Gottes, ist für diese Glaubenserfahrung des Christen von grundlegender Bedeutung. Nur so, durch die überwältigende Macht dieser Persönlichkeit ist der Friede in das unruhig wogende Gewissen gekommen. Wie sich ihm aber dieser Friede auf Grund der Erlösungsthat Christi und der persönlichen Hingabe an ihn vermittelt hat, welche Heilsthatsachen und Heilswahrheiten im weiteren Verlauf seiner Glaubenserfahrung für die Erhaltung und Bewahrung dieses Friedens mitbestimmend sind, das liegt zunächst außerhalb des Kreises seiner inneren (centralen)

Erfahrung, also auch der uns hier vorliegenden Untersuchung. Jenes Zöllnerbekenntniß und jenes Schächergebet sind davon nicht abhängig. Keine Glaubenslehre, kein Dogma, kein Wunderbericht, keine kirchliche Satzung — geschweige denn das Apostolicum oder irgend ein Stück davon — erscheint für diesen lebendigen Gewißheitsstand christlicher Erfahrung grundlegend oder constitutiv. Und es hieße unserer Schlußentwicklung vorgreifen, wollten wir hier schon den ganzen Umfang, die innere Nothwendigkeit und Berechtigung der gesammten specifisch christlichen Heilswahrheit (vgl. Cap. 3) darlegen. Erst wenn wir all die unfrohen Sündenwege und Irrgänge menschlicher Irreligiosität erwogen und in ihrer Principwidrigkeit (resp. Gottlosigkeit) werden geprüft und erkannt haben (Cap. 2), ist ein Verständniß dafür möglich. Hier constatiren wir zunächst nur die elementare Grundwahrheit: daß für den Christen, als schuldbewußten und begnadigten Sünder, der die Barmherzigkeit des sündenvergebenden Gottes als des Vaters im gläubigen Vertrauen zu Christo erfahren und sich eben dadurch als ein zum Leben erstandenes, befreites und befriedetes Gotteskind neugeboren weiß, die Religion ihrem idealen Wesen nach in nichts Anderem bestehen kann, als in der den Sünder beseligenden Gewißheit der Gotteskindschaft.

Das Religionsideal, christlich angesehen, kann also nicht in einem himmlischen, etwa „jenseitigen“ Strebeziel bestehen. Es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß engelgleicher oder engelartiger Geistwesen zum Vater aller Geister; auch nicht um einen paradiesischen Urstand und ein verlorenes Religionsideal, von dem wir erfahrungsmäßig kaum eine dunkle Ahnung haben. Nein, es handelt sich um ein irdisches Ideal voll herrlicher Realität. Nur als armer, aber begnadigter Sünder lebt und kann der Mensch leben in der beseligenden Gewißheit der Gotteskindschaft. Nur in jenem Zöllnerbekenntniß und Schächergebet gewinnt daher das gesunde christliche Religionsideal Fleisch und Blut. Und arme Schächer sind wir Alle, wollte Gott auch arme Zöllner, die das Pharisäergewand mit dem Pharisäerherzen als begnadigte Gotteskinder abgethan haben. „Wir sind nun Gottes Kinder“ — mag auch noch nicht erschienen sein was wir sein werden. Die Gewißheit dieses neuen Verhältnisses der Gotteskindschaft ist unser thatsächlich geschmeckter Trost, unser verbürgtes und wenn auch nur im Keimpunkt ver-

wirkliches Religionsideal. Aber freilich „Gotteskindschaft“ (wie sie z. B. auch ein Philosoph wie Bohe zum Mittelpunkt des Religionsbegriffs machte) oder mehr subjectiv bezeichnet: „Gottinnigkeit“ (wie der jüngere Fichte das Ideal der Religiosität kennzeichnete) sind zunächst nur bildliche, vieldeutige Ausdrücke. Es handelt sich ja nicht um ein nach menschlicher Analogie gedachtes oder zu denkendes Verhältniß; auch nicht um die Innigkeit einer Gemeinschaft, die etwa nach dem Schema einer warmen Freundschaft des heranwachsenden Kindes dem liebevollen Vater gegenüber zu denken wäre. Es reicht nicht aus, mit den Begriffen des pietätvollen Gehorsams, der dankbaren Kindesgefinnung, der hingebenden Liebe das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott klären oder entsprechend charakterisiren zu wollen. Denn „Liebe“ (Schöberlein, Sartorius, Liebmeyer) und „Gemeinschaft“ (so Philippi u. A.) findet ja auch zwischen Gleichstehenden und Gleichartigen statt, kennzeichnet also nicht das specifisch religiöse Verhältniß der Abhängigkeit Gott gegenüber. Und wiederum sich „schlechthin“ abhängig fühlen (Schleiermacher) drückt nicht das Wesen der christlich-religiösen Glaubenserfahrung aus, weil im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft zugleich die Gewähr und der Hebelpunkt des herrlichsten Freiheitsgefühls liegt. Ganz unzureichend aber sind hier die Ausdrücke „Beziehung zu Gott“ (R. J. Nijssch) oder „Gottesbewußtsein“ (Schleiermacher). Denn es kommt eben darauf an, genauer zu bestimmen, welche Beziehung und was für ein Gottesbewußtsein in der religiösen Gotteskindschaft sich verwirklicht. Auch der Gottlose hat eine „Beziehung zu Gott“, nämlich eine feindselige, also durch und durch irreligiöse; und auch die Teufel haben ein „Gottesbewußtsein“, indem sie glauben, daß „ein Gott sei“ und vor ihm zittern. Der von Kant betonte Religionsbegriff (Erfüllung unserer Pflichten als göttlicher Gebote) geht nicht in die Tiefe, da es eben auf Art und Motiv der Pflichterfüllung vor Allem dabei ankommt. Am schlimmsten aber wird die Sache, wenn man im Widerspruch zu aller kindlichen Pietät, wie sie doch in der Religion wurzelt, die „Einheit des Menschen mit Gott“ als Ideal der Religion bezeichnet (Hegel, Biedermann, ja selbst Dörner) und so — im Gegensatz zur abstract-geistlichen Idee der Jenseitigkeit Gottes und der bloß moralischen „Beziehung“ auf ihn — die Wesensidentität Beider behauptet und bei dieser pantheistischen Betrachtungsweise schließlich sich selbst über Gott erhebt d. h. ihn aus dem menschlichen Denken erst herausgeboren werden läßt (Spinoza, Hegel, Hartmann), was aller Religion, sofern sie Gotteskindschaft ist, durchaus widerspricht.

Indem wir uns des Bildlichen (Analog-Menschlichen) im Begriff der „Gotteskindschaft“ voll bewußt sind, können wir doch den specifischen Sinn dieses, auch biblisch vollberechtigten (s. w. u. Anm.) Bildes erfassen, wenn wir das Eigenartige der

religiösen Kindschaftsverhältnisses uns vergegenwärtigen. Es liegt in dem Moment der schlechthinigen Pietät, der ehrfurchtsvollen Hingabe, die Gott als dem Unbedingten gegenüber auch den Charakter der Unbedingtheit tragen muß. Also unbedingtes Vertrauen zu Gott, als dem ewigen, allmächtigen und liebevollen Vater, der uns nicht nur erschaffen, sondern zu seinen Kindern gezeugt hat durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir in dankbarem Gehorsam ihm liebevoll nahen und ihm unbedingt vertrauen, ihn „über alle Dinge fürchten und lieben“ — wie Luther in seiner Erklärung des ersten Hauptstücks sagt — das ist für den christlichen Standpunkt der ideale Grundbegriff der Religion.

Die Unbedingtheit des Vertrauens, der Hingabe, des Gehorsams, der kindlichen Gottesfurcht zeigt sich aber durchaus charakteristisch und eigenartig in der Anbetung. Einzig und allein im Gebetsverkehr mit Gott, im Bitten und Danken, in der herzlichen Hingabe und Hinnahme, prägt sich die Eigenart der religiösen Kindschaft aus. Wer gar nicht betet oder gar in bewusster Negation alles Gebetsleben verachtet oder verlacht — kann kein religiöser Mensch sein. Ihm fehlt nicht bloß das Bewußtsein seiner Gotteskindschaft, sondern auch jedes Bedürfniß, dieses zu bethätigen und zu nähren. Der gebetslose Mensch muß religiös einschrumpfen und verliert zuletzt das innere Organ des Verständnisses für religiöse Motive und ihre Bethätigung in der gottesdienstlichen Gebetsgemeinschaft.

Auch das Zöllnerbewußtsein und das Schächergefühl konnte sich nicht anders äußern als im Gebetsseufzer. Dadurch wurde es zu einem wahrhaft religiösen im Sinne dessen, der jenen — den Zöllner — „gerechtfertigt“ in sein Haus gehen ließ (Luk. 18, 17) und diesem — dem Schächer — die köstliche Gewißheit gab: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Luk. 23, 43).

Selbstverständlich ist hier unter Anbetung weder ein besonderer Cultusact, noch auch eine bloße Gefühlsregung, „Stimmung“ (Ab. Harnack) oder „Andacht“ (de Wette) gemeint, sondern jene auf Gegenseitigkeit beruhende innere Herzens- und Lebensgemeinschaft des Gotteskindes mit Gott dem Vater, wie sie im Gebetsverkehr sich kund giebt, in der Stetigkeit des Nehmens und

Gebens, in jener Wechselwirkung von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, wie sie im Grunde jede Lebensbewegung kennzeichnet (s. w. u. sub 2). Sie ruht daher wesentlich und nothwendig auf einer herablassenden Selbstbezeugung (Offenbarung s. § 7) Gottes als des barmherzigen Vaters, vollzieht sich nur innerhalb einer Gebetsgemeinde (§ 8) und giebt sich im Personleben kund kraft der vertrauensvollen Hingabe des Gotteskinds in gläubigem, unbedingtem Vertrauen (§ 9). Nur dem Gott gegenüber, der sich zur Bundesgemeinschaft mit seinem Volk in erlösender, erbarmender Gnade herabgelassen hat und fort und fort herabläßt, ist das möglich und wirklich, was Jesus, im Gegensatz zum local begrenzten äußerlichen Cultus, als Wesen der idealen Religion preist, da die „wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit“. Denn Gott der Vater, der Geist ist, verlange auch solche Anbeter. Durch die Idee der Anbetung erscheint also der gottgewollte Kern, ja der wesentlich christliche Begriff der Religion als Gotteskindschaft nur näher bestimmt und der christlichen Glaubenserfahrung entsprechend gekennzeichnet.

Diese wesenhafte Begriffsbestimmung der idealen Religion ist nicht nur wissenschaftlich als principieller Ausgangspunkt unserer weiteren Untersuchung berechtigt, weil sie dem Thatbestand elementarer christlicher Glaubenserfahrung der Kinder Gottes entspricht; sie ist auch schlicht, einfach, jedem Kinde zugänglich und praktisch verwertbar, z. B. in der catechetischen Unterweisung, besonders im Anschluß an die Bedeutung der Taufe und des kindlichen Gebets (Abba, Vater); was man von dem abstracten und weniger zutreffenden Begriff der „Gemeinschaft mit Gott“ oder des „Lebens in Gott“ (s. w. u. sub 2) geschweige denn vom „Gottesbewußtsein“ nicht sagen kann. Daß mit dem Kindschaftsstande Gehorsam und pietätvolle Liebe Gott gegenüber verbunden sein muß, versteht sich von selbst, nur daß diese beiden Begriffe mehr das ethisch-selbstthätige, weniger das religiös-empfindliche Moment markiren. Außerdem treten beide — Gehorsam und Liebe — auch den menschlichen Auctoritäten (Vaterschaften) gegenüber in den Vordergrund. Anbetung aber gebührt Gott dem Herrn und Vater allein. Sie ist die Wurzel und Triebkraft des religiös motivirten kindlichen Liebesgehorsams gegen sein Gebot. Daher lautet auch das Grundgebot, auf welches sich der Sohn Gottes, das Urbild aller Gotteskindschaft, dem

Satan gegenüber beruft (Matth. 4, 10): „Du sollst dem Herrn deinem Gott huldigen (*προσκυνήσεις*) und ihn allein anbeten (*λατρεύσεις*).“ Vgl. dazu Deut. 6, 4 f. mit v. 12 ff. — Das führt uns auf die Frage nach der biblischen Berechtigung unseres idealen Grundbegriffs der Religion. Es ist (wie wir oben gesehen § 2 f.) nicht die Aufgabe der Principienlehre, bei der allgemeinen wissenschaftlichen Grundlegung sich über den Schriftbeweis zu orientiren. Aber — um der Schwachen willen — möchte ich doch die Hauptmomente namhaft machen, die hier in Betracht kommen. Nicht nur einzelne Bibelstellen, die ganze heilige Schrift als Urkunde göttlicher Bundschließung ist deß ein lebendiges Zeugniß. Im A. T., wo die Idee der persönlichen Wiedergeburt und Gotteskindschaft noch nicht zur Betwirklichung und klaren Entfaltung gelangt, wo also auch Gottes Vaterstellung dem Einzelnen oder dem „Volk“ gegenüber noch keineswegs der Höhenlage christlicher Glaubenserfahrung entspricht, steht doch das Bundesverhältniß des heiligen Erlösergottes zu seinem Volk im Vordergrund, resp. das Kindesverhältniß und der Gebetsverkehr Israels mit seinem Gott und Vater (cf. Deut. 7, 6 ff.; Exod. 4, 22; 6, 7; und besonders Exod. 14, 1: Ihr seid Kinder des Herrn 2c.; 19, 4 ff.; Jes. 64, 16: bist du doch unser Vater und unser Heiland 2c. mit Röm. 9, 4 f., wo die *υιοθεσία* mit den *δαδῆσαι* und der *λατρεία* als spezifisches Charakteristicum Israels genannt werden). Der ganze Bundesbegriff ist dafür constitutiv, mögen wir ihn unter dem Gesichtspunkt göttlicher „Verfügung“ oder des durch sie bedingten religiösen Wechselverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk auffassen (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 5, 2: seinen Bund „halten“ oder „bewahren“). Die persönlichen Bundschließungen (mit Noah 1 Mos. 6, 18; 9, 9 ff.; mit Abraham 1 Mos. 15, 18; 17, 2 ff.) sind die Voraussetzungen dafür; und in der prophetischen Zeit wird der geschlossene Bund des Friedens zum Angeld und zur Bürgschaft des neuen, ewigen Bundes (Testamentes?) in dem kommenden Messias (Jes. 42, 6; 49, 8 ff.; 55, 3; Jer. 31, 31 ff.; Ez. 16, 60 f.; Dan. 9, 27). So ist thatsächlich in diesen biblischen Begriff das Wesen der Religion, einer ebenso idealen als positiven Religion eingeschlossen. Freilich für das A. T. vortwiegend noch unter dem Gesichtspunkt der Gesezsforderung (vgl. das Bundesbuch 2 Mos. 20, 1 ff. s. a. 5 Mos. 5, 2 ff.). Aber in diesem Gesez giebt sich Gott selbst Israel hin als sein Herr und sein Gott, der sein Volk aus dem Rechtsbause erlöst hat, und fordert, daß man ihm allein anbetend diene in kindlich liebendem Gehorsam, in gläubigem Vertrauen und ernster Gottesfurcht. Das ist auch der Grundgedanke in jenem „vornehmsten Gebot“ (5 Mos. 6, 5) als der Zusammenfassung der drei ersten Gebote im Dekalog (2 Mos. 2, 6 ff.). Darauf weist uns auch der Sabbath-Gebote (vgl. Ps. 29, 2; 96, 9; 45, 12). Und das Verbot, Bilder und „andere Götter“ anzubeten, schließt zugleich die Gewißheit in sich, daß Anbetung Gottes als des Vaters der religiöse Kern im Liebesgehorsam der Kinder ist. — All' das

ist nun im N. T. erfüllt, so zu sagen im „Vater unser“ zu kindlich-gläubigem Gemeinschaftsgebet erhoben (Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2), welches das Gebet im Kämmerlein zur innerlich-religiösen Voraussetzung und Folge hat (Matth. 6, 6 ff. *προσεύχεται ἐν τῷ κρυπτῷ* cf. 1 Theß. 5, 16: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*; und Luk. 18, 1: *δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν*). Und wenn Christus von den „wahrhaftigen Anbetern“ (Joh. 4, 23 ff.) sagt, daß sie — kraft des aus dem Judentum kommenden Heiles (*σωτηρία*) —, „den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden“, so bezeichnet er damit auch den eigentlich geistigen Gehalt des religiösen Verhältnisses zu dem Gott, der selbst Geist (*πνεῦμα*) ist und als solcher sich der Gemeinde Christi fort und fort bezeugt. Auch das vollendete Ideal der Gotteskindschaft in der Verklärung wird unter den Gesichtspunkt der Anbetung gestellt (Apost. 4, 10: *προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* vgl. mit 14, 7: betet an den, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Wasserquellen 2c.). Und aus dem Kindesinn leitet der Herr selbst das zuversichtliche Gebet her (Luk. 11, 13; Matth. 7, 11), wie er denn die Kindesstellung zur Grundbedingung für den Eingang ins Reich Gottes macht (Mark. 10, 15; Matth. 18, 3 ff.; 18, 17 cf. 11, 25). Der innere Pulsschlag des fromm-gläubigen Herzens, die wahre, vom Geist uns bezeugte Gotteskindschaft (*υἱοθεσία* Röm. 8, 15; Gal. 4, 5; Eph. 1, 5 ff.) tritt nach Paulus unmittelbar zu Tage in dem Gebetsseufzer: „Abba, lieber Vater.“ Ja, alle religiöse Gemeinschaft (*κοινωνία* Apost. 2, 42; 1 Joh. 1, 3; 2 Kor. 13, 13; Phil. 3, 10), aller Glaubensgehorsam (*ὑπακοή πίστεως* Röm. 1, 5), alle Gottseligkeit (*εὐσέβεια* 1 Tim. 3, 16; 4, 8; 2 Petr. 1, 6 f.) und aller Gottesdienst (*λατρεία* Röm. 12, 1; Apost. 26, 7; 27, 23; Ebr. 9, 14; Apost. 7, 15), selbst die heidnisch-natürliche Frömmigkeit (*δαισιδαίμονια* Apost. 17, 22) giebt sich religiös eigenartig kund im Gebetsverkehr mit dem geahnten, verborgenen oder dem lebendig offenbaren Gott. Daß in solchem Gebetsverkehr die Verbürgung des ewigen Lebens (*ζωή*) und die Theilnahme am Reich Gottes (*βασιλεία θ.*) mit enthalten und gewährleistet ist, werden wir später sehen (§ 6, 2 Anm.; § 8, 1 Anm.).

2. Fragen wir nun weiter nach dem inneren Beweggrund und der sittlichen Frucht der idealen Religion, wie sie für den Christen in der Gotteskindschaft, näher im kindlichen Gebetsverkehr mit Gott besteht, so erscheint es zunächst vollkommen berechtigt, das menschliche Lebensbedürfnis zu einem Hauptmotiv zu machen, wie andererseits Erfüllung, Bereicherung und Gewährleistung vollen Lebens als ihre nothwendige Folge und sittlich bedeutsame Frucht zu Tage treten muß. Man hat daher im Hinblick auf die hem-

menden Todesmächte in dieser Welt alle Religion herleiten wollen aus dem Bedürfnis, durch Herbeiziehung höherer Mächte sich den Lebensbestand zu sichern (so J. Raftan, Bender, Max Müller u. A.) oder aber gegenüber der getheilten Welt mit ihren Gemüthen eine wahre „Weltbeherrschung“ zu ermöglichen (A. Ritschl). Beides hat seine Wahrheit, trifft aber, wie mir scheint, nicht den Kern der Sache. Es kommt auf den Begriff des Lebens an, resp. auf die innere Art und Begründung der Weltbeherrschung von sittlich-religiösen Motiven aus. „Leben“ ist bekanntlich ein sehr vieldeutiger Begriff. Und alle sagen. „Cultur“ (ethische, intellectuelle, ästhetische, rechtliche) kann auch als Mittel der Lebensverlängerung und Lebensbefriedigung (resp. als Anbahnung der Weltbeherrschung) angesehen werden, ohne eine Spur religiöser Erhebung. Lebenwollen, Lebensdurst und Lebenshunger — sie liegen alle bereits in dem natürlichen, oft ganz selbstsüchtig sich zuspizenden Selbsterhaltungstrieb. „Sein Leben erhalten wollen“ führt, wo es mit der Gier nach „Glück“ Hand in Hand geht (Eudämonismus), geradezu ins Verderben. Es ist antireligiöse, unfromme Stimmung. Ja, sein Eigenleben hassen lernen kann als Geburtsstunde höheren, religiösen Bedürfnisses gelten. Selbst für das heidnische Bewußtsein ist das vielfach (ich erinnere an den Buddhismus) der Fall.

Sein Leben verwirkt fühlen — das ist in der That ein Hauptmotiv religiöser Sehnsucht. Daher die Sühnetendenz, der Opfercult auch in den rohesten Formen heidnischer Religion. Erst im Lichte christlicher Glaubenserfahrung wird das wahre Lebensmotiv kraft göttlicher Befriedigung zum Hebelpunkt neuer und voller (sittlicher) Lebensentfaltung und Lebensbewährung.

Unter Leben im wahren Sinne verstehen wir die innere Kraft (Energie) der Selbstbewegung, wie sie auf der steten Wechselwirkung von Empfänglichkeit (Receptivität) und Selbstthätigkeit (Spontaneität) beruht. Daß Gott allein die Quelle alles Lebens ist, das ist die Ahnung aller religiös gestimmten Gemüther. So lange wir in uns selbst — nicht bloß als abhängige, sondern als schuldbewußte Wesen — uns bewegen, überkommt uns mit dem

Schuldgefühl die Todesahnung und Todesmüdigkeit. Da macht nun der Mensch den Versuch, durch eigene Leistung — durch Opfer, Gebete, Sühnungen — den dunkel geahnten Gotteszorn zu beschwichtigen. Aber so findet er keinen Frieden, kein befriedetes und befriedigtes Leben. Das Herz bleibt zwiespältig; die Hebelkraft der gottesfühlten Gesinnung fehlt. Erst wo neben dem schmerzlich empfundenen eigenen Tode der empfängliche Sinn für Gottes Gnaden- und Lebenszusage geweckt wird und im Glauben an Gottes Güte der Impuls zu freudiger Lebensbethätigung gewonnen wird, tritt neben der Lebensverbürgung auch neue Lebensbewegung und höhere, selbstlose Lebensfreudigkeit ein, wie sie eben in der Gotteskindschaft und im neu gewonnenen Gebetsverkehr ihren innersten Grund hat.

So erscheint als der tiefste Beweggrund der Religion weder die egoistische Tendenz auf Erhaltung des eigenen Ich (Eudämonismus), noch die Aussicht auf Steigerung des „Selbstgefühls“ in der Weltbeherrschung (Opportunismus), sondern negativ das zu überwindende qualvolle Schuldgefühl als lebenshemmendes Moment, positiv das Bedürfnis der Versöhnung mit Gott als der einzigen Quelle wahren und dauernden Lebens. Gott als den Urheber (Auctor) alles Lebens ahnen, heißt ihn als lebendige Auctorität pietätvoll im Glauben erfahren und erfassen. Da lernt man absehen von allen Nützlichkeitgründen und selbstsüchtigen Motiven. Nicht Selbstbehauptung oder gesteigertes Selbstgefühl, aber auch nicht krampfhaftes Selbsterhaltung oder krankhafte (asketische) Selbstvernichtung begleiten dieses gesund religiöse Grundgefühl. Rein: Selbstverurtheilung und Selbstverleugung erscheinen hier als Bedingungen neuen Lebens in Gott und mit Gott. Das fromme Gotteskind stimmt zwar mit voller Herzensüberzeugung dem schönen Wort zu: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“ Aber zugleich weiß es, daß, „wer sein Leben (das egoistisch geartete) verliert, der wird es (in gottgewolltem Sinne) erhalten.“ Es beginnt ein neues Weben und Streben, weil und sofern wir das

Bewußtsein haben: in ihm „leben und weben und sind wir“. Mit der Empfänglichkeit ist also auch neue Selbstthätigkeit hingebender und — was die Hauptsache ist — pietätvoller Art zu Wege gebracht. Jeder Form der Selbstvergötterung und Selbstanbetung wird so die Wurzel abgeschnitten. Es giebt keine wahre (demüthige) Sittlichkeit ohne den idealen religiösen Hintergrund. Sonst wandelt sich das sittliche Leben und Streben wenn nicht in Selbstverherrlichung, so in praktische Nützlichkeitstendenz oder in eingebildete Selbstgesetzgebung (Autonomie) mit rein subjectiven „Werthurtheilen“. Freilich — der „Gotteswille“ darf nicht äußerliche Norm oder abstracte, unlebendige Auctorität sein (Heteronomie). Aber wo wir kindlich in Gott leben, da wird von innen heraus die Uebereinstimmung mit den göttlichen Liebesmotiven (resp. der Gebetsverkehr mit Gott) auch zur That im Sinne des göttlichen Gebots (Ennomie).

So soll und muß die ideale Religion als kindlicher Gebetsverkehr mit Gott auch der fruchtbare Mutterchoß aller ethischen Lebensbethätigung, eines neuen, sittlich freien Liebesgehorsams werden. Weil jene kindliche Abhängigkeit eine freie ist, weil Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit im Kindesinn geeint sind, so wird jener Gehorsam nach Gottes Willen sich im Dienst an der Menschheit d. h. in einem Reich Gottes auf Erden auch bewähren müssen. Das fordert die innere Consequenz des religiösen Grundgedankens und Erlebnisses. Auf Grund der Religionsidee gestaltet sich das Religionsideal als ein humanitäres (altruistisches). Denn wir sind Gottes Kinder geworden nicht als Einzelne, sondern als Glieder einer geschichtlichen Gemeinschaft (s. w. u. § 8). Die weit greifende, specifisch christliche Idee des Reiches Gottes haben wir hier noch nicht zu entwickeln. Sie bleibt für die, welche als Kinder Gottes sich da hineingeboren und gerettet wissen, unter der gnadenreichen Königsherrschaft Gottes einer neuen Ordnung der Dinge eingefügt, zugleich das Strebeziel (das „höchste Gut“) aller innerlichen Gebetskämpfe und ernstlichen Liebesarbeit. Und an solchem Kampf, an solcher Arbeit Theil nehmen zu dürfen, dankt der begnadigte

Sünder Gott dem Vater, der in Christo sich ihm menschlich und im Dienste eines Menschheitsreiches offenbart hat.

Daraus geht nun freilich hervor, daß das Religionsideal über sich selbst hinausweist in die Sphäre der Hoffnung. Zielsecklich (eschatologisch) ist die religiöse Grundstimmung auf dem Boden christlicher Glaubenserfahrung nicht bloß deshalb, weil Ideal und Wirklichkeit sich noch nicht decken, oder weil wir in allem Gebetsverkehr mit Gott und in aller Liebesbethätigung gegenüber dem Nächsten der Hemmnisse unserer sündlichen Natur und des oft fleischlichen Eigenwillens schmerzlich inne werden. Schon der Gedanke der allmählichen Entwicklung und der erzieherischen Gnadenwege Gottes bringt es mit sich, daß das Bewußtsein religiöser Befriedigung im Glauben und das Streben sittlicher Lebensbethätigung in der Liebe mit dem Moment der Hoffnung geeint ist. Wir sind wohl selig — in der Gewißheit kindlichen Gebetsverkehrs mit Gott als unserem Vater — aber doch in der Hoffnung, weil wir der Stetigkeit und Vollendung sehnuchtsvoll im Geiste harren, im Zusammenhang mit der in Aussicht gestellten Welt- und Reichsverklärung in Christo. Dann wird erst mit der vollen Gottesherrschaft auch die volle Weltbeherrschung für die in Gott und mit Gott lebende und liebende Menschheit sich verwirklichen.

Daß wir auch mit dieser principiellen Auffassung des Religionsmotivs und sittlichen Religionsideals auf biblischem Grunde uns bewegen, lehrt uns vor Allem der die ganze Schrift durchziehende Gedanke des Lebens in Gott und aus Gott, sowie der eng damit verknüpfte, des gottgewollten Liebesgehorsams im Reiche Gottes. Nicht bloß neutestamentlich gefärbt ist dieser Doppelgedanke. Er durchzieht auch die ganze alttestamentliche Schrift. Vom paradiesischen „Lebensbaume“ an (1 Mos. 2, 3) bis zum „Holz des Lebens“, von dem der Herr in der Vollendungszeit den Seinen zu genießen geben will (Off. 2, 7), erscheint die Lebenshemmung durch die Sünde oder Loslösung von Gott bedingt (1 Mos. 2, 17), die Lebensförderung durch den kindlichen Gehorsam gegen Gott, den Quell alles wahren Lebens (5 Mos. 30, 15 ff., wo das Leben und das Gute, der Tod und das Böse von Gott seinem Volk zusammen vorgelegt werden vgl. 3 Mos. 18, 5; Jer. 21, 8). Daher im „Königreich“ — das Gott durch den A. B. in Israel stiftet (vgl. 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6 ff.) — das „Gesetz“ und seine Befolgung Lebensbürgschaft

im gottgewollten Sinne ist; denn es ist nicht ein leeres (vergeßliches) Wort von euch aus, sondern es ist euer Leben (5 Mos. 32, 47; vgl. v. 39). Für den frommen Menschen, der „nicht lebt vom Brod allein, sondern von Allem, was aus dem Munde des Herrn geht“ (5 Mos. 8, 3), ist die Liebesbethätigung gegenüber dem Nächsten (3 Mos. 19, 18) die schlechthin nothwendige Rundgebung der Liebe zu Gott (5 Mos. 6, 4 ff. vgl. Mark. 12, 30 ff.; Joh. 13, 31; 15, 12; 1 Joh. 4, 20). Aber Gott ist und bleibt die „Quelle des Lebens“ (Ps. 36, 10; Apostlg. 17, 28); Er ist unseres „Lebens Kraft“ (Ps. 27, 1; 119, 144). — Daher wird „sein Leben verlieren“ oder „hassen“ als Bedingung der Lebenserhaltung in Gott gefordert (Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Act. 17, 28); und Trachten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit (Matth. 6, 33), ist ein Hauptgebot dessen, in dem das Leben erschienen ist (Joh. 1, 4 ff.; 5, 25 f.; 11, 25; 14, 6) und der uns allein die Lebensgewißheit giebt (Joh. 3, 15 ff.; 6, 54 ff.; 10, 28 ff.). Und so Jemand ernstlich will seinen (Gottes) Willen thun, der wird auch erkennen, was an der Lehre ist: ob sie von Gott ist u. (Joh. 7, 17). Der Weg zum Leben und zur Lebenserkenntniß erfordert also volle (praktische) Willenshingabe. Seines Glaubens Leben (Hab. 3, 4; Röm. 1, 17; Joh. 3, 36) wird dauernd nur der, der diesen Glauben in der Liebe bewährt (Gal. 5, 6; vgl. 1 Joh. 2, 10; 5, 1 f.) und der Seligkeit, des ewigen Lebens in der Hoffnung gewiß wird (Röm. 5, 2; 8, 24; 1 Petr. 1, 3, 21).

3. Zu einer inneren, lebensvollen Gewißheit unserer persönlichen Gotteskindschaft, zu einer freudigen und zuversichtlichen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit kann es aber nur kommen, wenn der lebendige Gott, von dem als dem Vater alle Vaterschaft (*πατριά*) im Himmel und auf Erden stammt (Eph. 3, 14 f.) und der allein uns zu Kindern zeugen kann (Jak. 1, 17 ff.) — wenn dieser einige wahre Gott, aus seiner überweltlichen Verborgenheit heraustretend, sich selbst in zeiträumlicher Beschränkung innerhalb der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit dem Einzelnen überzeugungskräftig und faßbar zu erkennen giebt. Es beruht die Religion als pietätvoller Gebetsverkehr mit dem lebendigen Gott weder auf einem rein persönlichen Gemüthsbedürfnis, noch auf einer bloßen menschlich-auctoritativen Ueberlieferung. Sie trüge im ersteren Fall als eine rein subjective Erscheinung den Charakter der Willkür oder Einbildung. Sie wäre dann als sittigende Culturmacht und als die alle Zeiten geschichtlicher Entwicklung beherrschende (ideale) Begeistermacht nicht verständlich. Im letzteren Fall aber wäre

ihr der Stempel der Aeußerlichkeit, der gewohnheitsmäßigen Cultusförmigkeit aufgeprägt. Sie verlor die Hebelkraft für die Bewegung der Volksseele. Daher beriefen sich auch alle Religionsstifter, die mit Erfolg für die sie bewegende Idee eintraten, auf eine Gottesoffenbarung, auf eine höhere Selbstbezeugung dessen, dem die Anbetung und der pietätvolle Gehorsam zu gelten habe.

Für die christliche Glaubenserfahrung steht es nun fest, daß beide Momente — der subjective Factor persönlicher Frömmigkeit (Religiosität) und der sociale Factor der auf einen Religionsstifter zurückgehenden Gemeinschaftsüberlieferung (die sogen. objective oder historische Religion) — nur dann festen Bestand und wahre Schwungkraft gewinnen, bezw. zu gesunder Verschmelzung gelangen, wenn das persönliche Bedürfnis und die regelnde Ueberlieferung als auf einer göttlichen Selbstbezeugung ruhend sich erweist und als solche erkannt, resp. in Wirklichkeit als Leben zeugende Gemeinschaftsmacht anerkannt wird (positive Offenbarungsreligion).

Die vorausgesetzte oder thatsächliche Initiative wird und muß nachweisbar von dem Gott ausgehen, dem die Anbetung gilt. Sonst schwebte die Religion als ein Phantasiegebilde in der Luft. Die Religion, ideal betrachtet, als Kindesverhältnis der betenden Menschen zu Gott setzt mit Nothwendigkeit eine zeugungskräftige, geistesmächtige Selbstoffenbarung Gottes als des Vaters voraus; sonst käme es zu keiner Ueberzeugung, als einer weltüberwindenden und welterneuernden Glaubens- und Geistesmacht. Gottesoffenbarung ist also der eigentliche grundlegende (constitutive) Factor der Religion im idealen Sinne.

Andererseits aber kann der einzelne Mensch, als unmündiges Glied einer Gattung (einer Familien-, Volks- und Menschheitsgemeinschaft) zur Welt kommend, nur innerhalb der erzieherischen Ueberlieferung einer Religions-, resp. Gebets-, Bekenntnis- und Cultusgemeinschaft zu religiösem Leben erwachen und erwachsen. Mag der religiöse Sinn d. h. die Empfänglichkeit und Zugänglichkeit für die Gottesidee dem Menschen angeboren sein (Cartesius): es kann sich dabei doch nur um eine Anlage handeln, die entwickelt

und mit einem Inhalt erfüllt sein will. Und das geschieht thatsächlich nicht in dem etwa isolirt gedachten oder wild aufwachsenden Menschen (*homo ferus*), sondern nur in dem der Gemeinschaft eingefügten und unter religiösen Traditionen aufwachsenden, von ihnen genährten Menschenkinde. Die Religion als geschichtliche Größe ist also bedingt durch einen zweiten Factor, den wir den socialen nennen können, weil die Gemeinschaft für den Einzelnen nicht blos thatsächlich der Mutterchoß seines religiösen Bewusstseins ist, sondern weil sie es ist, die das Kind Gottes in ihm auch zum Verständniß des Gebetsverkehrs mit Gott als dem Vater zu erziehen, anzuleiten und zu entwickeln hat.

Endlich kann von Religion im idealen Sinne nur dort die Rede sein, wo die göttlich und menschlich vermittelte Offenbarungs- und Glaubenswahrheit als Samenkorn in der Einzelseele Wurzel faßt und allmählich, triebkräftig keimend und wachsend zu einer eigenartigen (individuellen) Pflanze sich ausgestaltet. Lebendig wird die Religion doch nur in der persönlichen Glaubenserfahrung als weltüberwindende Ueberzeugungsmacht, indem die Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, das Abhängigkeits- und Freiheitsbewußtsein im höchsten Maße angeregt und dadurch ungeahnte Kräfte der Lebensbewahrung und Lebensbewahrung ausgelöst werden, die sonst nur als schlummernde (latente) Keime im dumpfen, unbewußten Hintergrunde des Gemüthes ruhen. Wir werden also in das Wesen der idealen Religion vom Standpunkt christlicher Erfahrung nur dann vollständig und allseitig eindringen, wenn wir unter den drei constituirenden Factoren, die — entsprechend unserem Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein — in lebendiger innerer Wechselbeziehung stehen, zunächst den göttlichen (die Offenbarung), sodann den socialen (die Religions- und Cultusgemeinde) und endlich den individuellen (die persönliche Glaubensüberzeugung) näher ins Auge fassen.

Indem ich mir vorbehalte, in den drei folgenden Paragraphen die biblischen Voraussetzungen im Einzelnen darzulegen, möchte ich hier nur hervorheben, daß die gesammte Schriftoffenbarung auf Gott den Vater, als den Schöpfer unseres Lebens und Begründer unserer Lebensgemeinschaft mit ihm und in ihm von Anfang bis zu Ende hinweist. Zwar liegt auf

der Hand, daß Gott seinen „Bund“ auch direct mit den Einzelnen schließt (vgl. z. B. mit Noah 1 Mos. 9, 11 ff. und mit Abraham 1 Mos. 12, 2 ff.; 15, 18; 17, 1). Aber er thut es im Hinblick darauf, daß sie Häupter eines kommenden Geschlechts (oder „Hauses“) sind. „Ich richte meinen Bund mit euch auf“, heißt es, „mit dir und deinem Samen nach dir, bei ihren Nachkommen, daß es ein ewiger (dauernder) Bund sei, also daß ich dir Gott sei und deinem Samen nach dir“ (vgl. 1 Mos. 24, 7 ff.). Der biblische Begriff des „Samens“ (1 Mos. 3, 16 f.) ist die Grundlage für die Berechtigung des collectiven und socialen Factors der Religion als der Bundesgemeinschaft Gottes zunächst mit seinem erwählten Volk (dem „Hause“ Jakob als dem „priesterlichen Königreich“ 2 Mose 19, 3 ff.; 5 Mos. 7, 6 ff.) und dann mit der gesamten Völkerwelt (vgl. 1 Mos. 49, 10; Ps. 47, 2; 67, 4; Jer. 34, 1; 49, 6 f.) oder der Menschheit, wie sie im ersten und zweiten Adam sich einheitlich darstellt (vgl. 1 Mos. 2, 7; 3, 16–20 mit Röm. 5, 18; 1 Kor. 15, 22 ff.) und im Reich Gottes Gestalt gewinnen soll (Ps. 93, 1; 103, 19; 145, 19; Dan. 3, 83; 4, 31; 7, 22; Marc. 1, 15; Matth. 13, 8 ff.; 21, 43; Off. 11, 18; 19, 6). Aber im Herzen der Einzelnen will Gott selbst (persönlich) Wohnung machen (Jes. 57, 18; Joh. 14, 23), damit, was er für das Ganze in seiner herablassenden Liebe thut (2 Mos. 25, 8; Joh. 1, 14), auch den Einzelnen für ihre Befeligung zugute komme (Matth. 5, 3 ff.; 24, 13; 25, 34 ff.). —

§ 6. Zusammenfassung.

1. Für den Christen, sofern er als schuldbewußter, aber begnadigter Sünder durch das Evangelium von Christo der erbarmenden Liebesgesinnung Gottes als des Vaters auf Grund der erfahrenen Sündenvergebung innerlich gewiß geworden, besteht die Religion ihrem idealen Wesen nach in der Gotteskindschaft, wie sie kraft unbedingten Vertrauens zu Gott als gläubiger Gebetsverkehr mit ihm eigenartig sich kundgiebt.

2. Aus dem heißen Durst nach wahren und dauerndem Leben in Gott hervorgehend, wird der religiöse Glaube, sofern in ihm Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, Abhängigkeit und Freiheit geeint sind, mit innerer Nothwendigkeit zum Quellpunkt sittlicher Lebensbewegung in selbstverleugnendem Liebesgehorsam, sowie zu einem „Trachten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“ in beseligender Hoffnung.

3. Zu Stande kommen kann die Religion in diesem idealen Sinne nur durch Zusammenwirken der drei constituirenden Fac-

toren (des göttlichen, socialen und individuellen) d. h. auf dem Grunde göttlicher Selbstoffenbarung (§ 7), durch geschichtliche Vermittelung einer Religionsgemeinschaft (§ 8), als inneres Erlebnis der gläubigen Persönlichkeit (§ 9). —

§ 7. Der göttliche Factor der Religion oder das Offenbarungsprincip.

1. Die Religion ihrem idealen Wesen nach, wie sie auf Grund christlicher Glaubenserfahrung als Gotteskindschaft im vertrauenden Gebetsverkehr sich uns darstellte, ist gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich ohne eine dem entsprechende Zeugung und Selbstbezeugung von Seiten Gottes als des Vaters. Sofern der geheimnißvoll verborgene Gott für uns Menschenkinder sich faßbar und erkennbar macht, reden wir von Gottes Offenbarung. Denn wie sollen wir mit dem in kindlich vertrauendem Gebetsverkehr leben, von dem wir nichts wissen, und wie können wir den Namen dessen anrufen, von dem wir nichts gehört?

Selbst in den heidnischen Religionen ist die stillschweigende oder ausgesprochene Voraussetzung stets die, daß die Gottheit, der man anbetend sich unterstellt, irgendwie — sei es im Walten der Naturmächte (physische Religion), sei es im Innern des Menschen (psychische Religion) — sich kund giebt, oder aber sonderlich im Wort (Orakel) und mit der That (durch Wunderzeichen; s. w. u. sub. 3) ihren Willen erkennbar macht (positive Religion). Selbst der Gedanke einer in Schrift und Tradition sich dem religiösen Menschen verbürgenden „Offenbarung“ findet sich in allen entwickelteren Religionen der Culturvölker (Inder, Chinesen, Parfen, Ägypter, Semiten). Nur daß die Heiden gleichsam tastend nach dem „unbekannten Gott“ suchten, dem sie mehr oder weniger unwissend Gottesdienst thun.

Für die christliche Glaubenserfahrung und zwar insonderheit für den frommen Kindessinn, der das „Abba, Vater“ von Herzen ruft, ist Eins gewiß: was er in Christo durch das inwendige Zeugnis des Geistes Gottes kraft des Evangeliums erlebt hat

und fort und fort erlebt, ruht auf einer Gotteswirkung, auf einer derartigen Selbstbezeugung Gottes, wie sie unserem menschlichen Religionsbedürfnis entspricht. Darin liegt die überwältigende Herrlichkeit, aber — wir verhehlen es uns nicht — auch das Geheimnißvolle, die ganze Schwierigkeit der Offenbarungsidee, die wir hier zunächst als ein uns vorliegendes Problem in den wesentlichen Grundelementen uns klar zu machen haben. Es handelt sich für unsere principielle Voruntersuchung noch nicht um eine Darlegung der heilsgeschichtlichen und heilspädagogischen Selbstbezeugung Gottes zur Erlösung der sündigen Menschheit (§ 15) sammt Wunder und Weissagung, Heilsthat und Heilswort Gottes; oder gar um die schließliche Kernfrage, ob und inwiefern die Bibel als inspirirtes Gotteswort eins sei mit der Offenbarung Gottes. Dafür können wir erst dann das volle Verständniß gewinnen, wenn wir vom Boden der christlichen Glaubenserfahrung ausgehend, also in der erlebten Gewißheit, daß nur in der Person Christi uns Gott als Vater offenbar geworden ist, uns zunächst in das zu Grunde liegende gottselige Geheimniß versenken und auf diesem erfahrungsmäßigen (empirischen) Wege die Idee der Offenbarung des geheimnißvoll-verborgenen Gottes uns klar zu machen suchen, um sie sodann als Forderung (Postulat) des religiösen Glaubensbewußtseins zu verstehen (2) und ihren schließlichen Zweck (teleologisch) uns zu vergegenwärtigen (3). Da gilt es denn zunächst ihr Wesen zu erfassen im Hinblick auf ihr Subject, den sich offenbarenden Gott; sodann ihren das religiöse Kindesverhältnis begründenden Inhalt zu bestimmen in Rücksicht auf ihr Object: die nach Gottesgewißheit sehnsuchtsvoll ausschauende Menschheit; und endlich die Mittel und Wege zu beschreiben, durch die allein es zu dem Endziel einer mit Gott kindlich geeinten, ihn kindlich anbetenden Menschheit, d. h. also zu einer Gottesmenschheit kommen kann, die unter der Waterschaft und Königsherrschaft Gottes ihm „in seinem Reiche dient“, ihm im Geist und in der Wahrheit kindliche Anbetung zu zollen vermag. Erst wenn wir die thatsächliche Verdunkelung der Gottes- und somit auch der Offenbarungsidee in der factisch gewordenen Irreligiosität (Cap. 2,

§ 10 ff.) allseitig werden beleuchtet und dadurch die Nothwendigkeit einer sonderlichen, heilsgeschichtlich vermittelten Offenbarung werden nachgewiesen haben, kann schließlich auch das kindlich große Geheimniß (Problem), die praktisch begründete Forderung (Postulat) und die wohl verbürgte Thatsächlichkeit (Realität) einer auch urkindlich bezeugten Heils- oder Erlösungsoffenbarung, wie sie in Christo gipfelt und in der heil. Schrift uns bezeugt ist, zu vollem Verständniß gelangen (Cap. 3 § 16 ff.). —

Bei dem Versuch einer principiellen Feststellung und Klärung der Offenbarungsidee tritt uns nun von vorn herein eine — wie es scheint — kaum zu bewältigende Schwierigkeit entgegen. Handelt es sich hier doch um ein Problem, an dem zu allen Zeiten die bedeutendsten Forscher und Denker sich den Kopf zerbrachen, die hervorragendsten Theologen und Religionsphilosophen — ich erinnere an Schellings „Philosophie der Offenbarung“ — sich abquälten, ohne es durch eine klare und bestimmte Antwort der Lösung näher geführt zu haben. Der rationalistisch oder supranaturalistisch gefärbte Deismus stellte sich Gott, das Subject der Offenbarung, so jenseitig (transcendent, abstract) vor, daß von einer wirklichen innerweltlichen Selbstbezeugung kaum der Möglichkeit nach die Rede sein konnte. Da mußte die menschliche Vernunft mit ihren „rationalen“ Gottesbeweisen oder dem Wunder- und Weissagungsbeweis nachhelfen, damit der Mensch sich zu dem unnahbar überweltlichen („absoluten“) Gott andachtsvoll erheben könne. Auch Kant's theoretisirende Vernunft scheiterte am Offenbarungsbegriff, weil die Gottesidee rein transcendent blieb und die praktische Vernunft in ihrer selbstgesetzgeberischen Kraft (Autonomie) den „moralischen“ Beweis für einen absoluten Gesetzgeber nicht erbringen konnte. Der Offenbarungsidee fehlte ihr Kern, ihr belebendes Centrum: die freie Selbstbethätigung des innergeschichtlich sich kund gebenden Gottes, wie sie ohne die Annahme einer Selbstbeschränkung der herablassenden und mitleidenden Liebe weder vorstellbar, noch faßbar ist.

Auf der anderen Seite drohte die pantheistische Speculation seit je her — besonders in ihrer spinosistischen und Hegel'schen

Ausprägung — Gott (als *natura naturans* oder absolute „Substanz“, als das schlechthin Seiende) so in den Welt- und Menschheitsproceß herabzuziehen, daß von einer persönlichen Selbstbezeugung nicht die Rede sein konnte. Im Gegentheil: der Menscheng Geist sollte uns den Gott offenbaren, der erst in unserm Denken zum Bewußtsein seiner selbst komme. Der Mensch oder der Weltproceß wurde zur Geburtsstätte Gottes. Eine Offenbarung — resp. eine wunderbare persönliche Selbstbezeugung Gottes — erschien ebenso unnötig als unmöglich. Die Offenbarungsidee wurde entweder ganz verneint oder das sie bedingende Subject war das menschliche Gesamtbewußtsein, der Intellect des armjeligen Menschen, der aus sich heraus Gott erzeugen, durch die „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ ihm erst geistiges Dasein und Sosein verleihen sollte. Hier wird das Offenbarungsprincip gradezu auf den Kopf gestellt. Die Ursache wird zum Product, das Subject zum Object der Offenbarung. Selbst ein so tiefsinniger und gläubiger Theologe wie Schleiermacher scheiterte an der Klarstellung der Offenbarungsidee. Warum? Weil ihm mit dem falschen und einseitigen Religionsbegriff (schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl) auch der persönliche Gott und die Eigenart seiner persönlichen Selbstbezeugung verloren gegangen oder wenigstens verdunkelt war. Denn für das „schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl“ kann die Voraussetzung nur eine „schlechtthinige Weltursächlichkeit“ sein, die sich persönlich gar nicht offenbaren kann, weil sie nicht „in den Gegensatz sich hineinbegeben“ darf, also auch nicht dem Menschen, dem religionsbedürftigen Geist, menschlich und geschichtlich zu nahen im Stande ist, weder durch persönliche Selbstbezeugung, noch in herablassender Concentration. Er bleibt ein namenloses Etwas, ein dunkler Weltintergrund! „Gefühl ist Alles! Name Schall und Rauch!“ —

Für den nach Glaubensgewißheit und Gotteskindschaft sehn- suchtsvoll ausschauenden Menschen ergäbe sich daraus nur ein namenloses Elend. Gott, der schlechthin Ferne und ewig Unzugängliche, weil überweltlich Absolute, oder Gott, der schlechthin Nahe, aber als caufirende „Welteinheit“ oder „Weltseele“ Unausforschliche,

unserm Herzen, ja unserm geistigen Bedürfnis ewig Fernbleibende — dieser unlebendige oder unpersönliche Gott könnte nie als wirkendes Subject der Offenbarung im Glauben erfaßt und im Leben erprobt werden.

Ich meine, alle Grundirrtümer, die sich an die Offenbarungsidee bisher angeknüpft haben, lassen sich meist aus dem Einen Grundfehler erklären: man dachte sich — wie das bekanntlich die Socinianer betonten — unter Offenbarung die Aufhebung des Geheimnisvollen, die volle „Aufklärung“ des Verborgenen, die Entschleierung des Verhüllten, mit Einem Wort: die lichtvolle, unzweideutige und zweifellose Darlegung des innergöttlichen Wesens, seines „absoluten“ Lebens, seines heiligen Willens, seiner ewigen Wahrheit, seiner majestätischen Herrlichkeit. Läge darin die Offenbarungsidee — sie wäre etwas Trostloses. Ja sie hätte für uns Menschen, die wir uns nach dem Vaterherzen sehnen und der Gotteskindschaft froh werden wollen, — etwas Abschreckendes, Niederschmetterndes. Wie Faust jenem Erdgeist gegenüber mußte ein Jeder dem schlechthin aufgedeckten „Angezicht“ der herrlichen Gottesmajestät gegenüber ein „weggekrümmter Wurm“ werden. Es wäre nicht der sich offenbarende Vater, es wäre der furchtbare Richter, der uns also nahte. Der also sich offenbarende Gott wäre unser Tod, nicht aber unser Leben und unsere Seligkeit. Er mußte uns niederwerfen und zerschmettern, nicht aber aufrichten und erheben.

Beiläufig sei hier — nur zu vorläufiger Orientirung über die Offenbarungsidee, denn wir kommen später (§ 15 ff.) auf die Selbstoffenbarung Christi zurück — darauf hingewiesen, daß auch die Offenbarung Gottes in Christo sich derartig einhüllt in die Knechts- und Kreuzesgestalt, daß nur die dürstenden und hungernden, die suchenden und sehnenenden Seelen ihn finden und verstehen, resp. seine geheimnisvollen Worte (z. B. vom Reiche Gottes Matth. 13, 11 ff.) sich zu eigen machen und vernehmen. Eben deshalb „offenbart“ sich der Auferstandene nicht der ganzen, feindseligen Welt (das wäre ihr Gericht!), sondern nur dem Jüngerkreise, der ihm und seinem Evangelium in der Knechtsgestalt gefolgt war und geglaubt hatte. Und eben deshalb verzögert Gott in erbarmender Geduld die „Offenbarung“ Christi in Herrlichkeit.

Ja, wie ist es denn mit dem Begriff „Offenbarung“ vereinbar, daß Gott nun doch in gewissem Sinne „geheimnißvoll-verborgen“ bleiben soll, um uns arme Staubgeborene nicht zu schrecken? Ist das nicht bloß ein frommer Wunsch, ein *pium desiderium*? Ist doch Offenbarung ihrer Idee nach Selbstkundgebung göttlichen Geistes (*γὰρ ἐξωσις*, manifestatio) oder — gegenüber dem endlichen, beschränkten, den Verborgenen sonst nicht kennenden und erkennenden Menschen — eine Selbstenthüllung, eine Entschleierung (*ἀποκάλυψις*, revelatio) des göttlichen Geheimnisses? In gewissem Sinne allerdings. Selbstkundgebung, Selbstzeugniß Gottes und seines Geistes ist der positive Kern der Offenbarungsidee. Aber die Schale dieses Kernes trägt nothwendig einhüllenden Charakter. Ja der Kern selbst in seiner treibenden Keimfülle birgt ein tiefes Geheimniß, ein, ich möchte sagen, ewig reizvolles Problem. Gott will sich selbst für uns einhüllen, so zu sagen einkleiden, damit wir den Saum seines Gewandes — „der Gottheit lebendiges Kleid“ — erfassen, es küssen lernen. Das volle Licht, die Glanzfülle göttlicher Majestät und Herrlichkeit müßte uns blenden; unser Auge ist nicht dafür eingerichtet, in die Sonne zu schauen. Wir fühlen es einem Faust nach, wenn er meint, der Mensch sei da, Beleuchtetes, nicht das Licht selbst zu sehen. „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken“ — spricht jener grübelnde Weltweise, der mit seinem „Geheimnißvoll-Offenbar“ den Nagel auf den Kopf traf. Er bestätigte damit, vielleicht nur halbbewußt, jene Wahrheit, wie sie selbst ein Moses erfuhr, da er Gott nur von der Rückseite schauen, ihm hintennach sehen sollte, um seine Offenbarung zu erfassen (2 Mos. 33, 23).

Das ist für die Offenbarungsidee im Hinblick auf ihr Subject, Gott den Herrn, von tiefgreifender, entscheidender Bedeutung. Denken wir uns die Möglichkeit, daß Gott sich derart klar und offenkundig bezeugte — wie es z. B. die oberflächlichen „Aufklärer“ rationalistischer Art fordern — daß kein vernünftig denkender Mensch überhaupt zu ihm Nein sagen könnte. Setzen wir den Fall, Gott wäre aus seinen Offenbarungsworten und Thaten so

präcis demonstrirbar wie jedes offenkundige unbestreitbare Ereigniß; oder er wäre selbst nur ein Begriff, eine Idee, die durch metaphysische und logische Beweisführung mit mathematischer Sicherheit sich feststellen ließe, was wäre die Folge? Gott würde durch solch eine Selbstoffenbarung auch die Widerwilligen zwingen, ihn zu erkennen und anzuerkennen. Das ist nicht bloß Gottes unwürdig; es würde auch das Offenbarungsprincip geschädigt. Der Werth, der innere sittliche Werth der Gottesidee ginge sammt dem religiösen Glauben und dem Freiheitscharakter religiöser Ueberzeugung verloren. Die Gottesidee wäre dann entweder etwas Abscheuliches, richterlich Furchtbares für die, die sie ablehnen, oder sie sankte zu einer Art Marktware herab im Austausch menschlich kluger Gedanken. Und wie viel Falschmünzerei macht sich auf diesem eitlen und eingebildeten Gedankenmarkt (*vanity fair*!) geltend.

Darum können uns auch, selbst wenn sie noch so zwingend wären, keine theoretischen Gottesbeweise — so oft man es auch versucht hat — die Offenbarung ersetzen. Ja es ist meiner Ueberzeugung nach zwar ein fromm gemeinter, aber (menschlich geredet) thörichter Seufzer, wenn man auf Gott schauend spricht: „Ach daß du den Himmel zerriffest und führest herab!“ Ach daß Er ohne Geheimniß, in nackter Schönheit und Größe sich offenbarte! Warum dieses „Incognito“ Gottes — in gewissem Sinne auch Christi — auf Erden! Da möchten wohl Manche, wie jene noch „ungläubigen“ Brüder Jesu (Joh. 7, 3 ff.) ihn drängen, daß er sich selbst der Welt offenbare (*γὰρ ἐξωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ*), oder wie jene feindseligen Juden (Joh. 10, 24) sprechen: Wie lange hältst du unsere Seelen auf? Bist du Christus, so sage es uns frei heraus! — Ist er Christus, so steige er vom Kreuz, daß wir sehen und glauben (Mark. 15, 32)! — Ja, warum auch in der Bibel, die doch Gottes Offenbarungsbuch sein soll, so viel Dunkles, so viel Mysterien, so viel Verhülltes, ja scheinbar Widersprechendes und Unklares! Warum leuchtet nicht Gottes Klarheit mit „unverhülltem Angesicht“ uns Allen? Warum dürfen

wir immer nur wie durch einen Spiegel „im dunkeln Wort“ und an „dunkeln Ort“ einige gebrochene, farbenreiche Lichtstrahlen seiner verborgenen Herrlichkeit schauen? Warum ist selbst für den geförderten und erfahrenen Christen die speciell sich so nennende „Offenbarung“, ich meine die Apokalypse des Johannes, ein Buch mit sieben Siegeln? Warum ist und bleibt unser Leben auch mit Christo „verborgen in Gott“?

Luther wußte — wie Paulus und die vom Geist erleuchteten Propheten und Apostel — die rechte Antwort darauf. Unserm Luther ist Gottes „Mummerei“, wie er sie drastisch nannte, d. h. die Einkleidung seiner herrlichen Offenbarung in unscheinbare Hüllen ein Erweis dafür, daß Gott uns Menschen menschlich nahen will, damit wir in den Stand gesetzt werden, ihn als unsern Gott anzubeten, seinen Namen anzurufen, ihm kindlich zu vertrauen, als dem Vater, der uns liebt und freundlich zu uns sich herabläßt, ja mit uns fühlt und leidet und durch Menschen menschlich zu uns reden und menschlich mit uns handeln will. Darin wurzelt die „Gottseligkeit“ des „anerkannt (ὁμολογουμένως) großen Geheimnisses“, von dem ein Paulus (1 Tim. 3, 15 f.) und alle geisterfüllten Männer zu sagen wissen.

Das wird insonderheit dem erfahrenen Christen vollkommen klar, wenn er sich zum Bewußtsein bringt, daß Gott „im Fleisch“ geoffenbart, durch Christum uns nicht nur menschlich, sondern auch in der unscheinbaren Hülle der Knechtsgestalt, ja unter der Schmach des Kreuzesleidens am allernächsten getreten ist. Dadurch erst ist Gott als die heilige Liebe, als der gnädige und erbarmende uns faßbar, verständlich, lieb, d. h. im wahren Sinne „offenbar“ geworden. Darin wurzelt aber auch jene Grundidee der Offenbarung, die Luther bei seiner Theologie des Kreuzes nicht müde wird zu betonen, daß Gottes Größe in der Kleinheit, sein Reichthum in der Armuth, seine Weisheit in der Thorheit des Evangeliums, seine Kraft in der Schwachheit, seine Herrlichkeit im Kreuzesleiden „offenbar“ d. h. uns lieblich, faßlich, anbetungswürdig und herzbeweglich geworden, friedebringend und doch sehnsuchtsreich, trostbringend

und doch das Heimweh nach dem Vollendungsziel — der vollen Klarheit — in uns weckend.

Durch diese tiefere Offenbarungsidee wird also erst das ermöglicht, was Paulus von den Athenern fordert: daß wir, die wir als gottesbildliche Menschen in Gott leben, weben und sind, ihn suchen sollen, ob wir ihn tastend (*ψηλαγοῖσαι* Apost. 17, 27) finden möchten. Auf das Suchen weist ja auch das hin, was wir Sehnsucht nennen. Und ohne inneres Sehnen, ohne den heißen Hunger darnach soll kein Mensch Gott erfassen und erleben können. Daher ist Er ebenso wenig wie das köstliche Gold ein Allermeltsgut, das offen zu Tage liegt. Nein, dieses höchste Gut ruht im tiefsten dunkeln Schacht und soll und kann nicht ohne Mühe und auch dann nur von Mühseligen gefunden, als „verborgener Schatz“ im Acker in heißer Arbeit gesucht und gehoben werden. Wäre die Offenbarungsidee eins mit einem sicher demonstrirbaren, weil sich selbst demonstrirenden Gott, so wäre die bequeme, hochmüthige Sicherheit, nicht aber die sehnsuchtsvoll weiter strebende und dankbar demüthige Gewißheit das Kennzeichen religiösen Glaubens. „Fertig“ sein im Gefühl des Besitzes der „absoluten“, weil von Gott selbst „geoffenbarten“ Wahrheit, ausruhen wollen im Bewußtsein einer vollkommenen Gotteserkenntniß, einer schwarz auf weiß verbrieften Selbstmanifestation göttlichen Wesens heißt fetischartigen Götzendienst treiben. Gott will uns eben durch seine herablassende Selbstoffenbarung dahin bringen, daß wir in den Stand gesetzt werden, als Kinder Gottes mit Furcht und Zittern ihn zu ehren, sein gnädiges (wenn auch für uns noch verhülltes) Angesicht zu suchen, vor Allem aber ihm kindlich zu vertrauen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten und diese uns beseligende Gottesgemeinschaft auf Grund der geheimnißreichen, aber dem sehnennden Herzen faßbaren Selbstbezeugung seines Geistes auch im Leben, in fortschreitender Heiligungs- und Liebesarbeit zu bewahren. — Das führt uns zu der zweiten Frage, die wir gestellt: wie das Problem der Offenbarung zum praktischen Postulat, d. h. zu der religiös-sittlichen Forde-

rung wird, so daß der Offenbarungsinhalt auch dem Object, dem sie gilt, der Menschheit und ihrem Religionsbedürfnis wirklich entspreche. —

Vorher möchte ich hier, obwohl es den Gedankenzusammenhang unserer principiellen Untersuchung zu durchbrechen scheint, für diejenigen Leser, die gegenüber der eben entwickelten Offenbarungsidee als einer einseitig anthropomorphischen (d. h. dem menschlichen Bedürfnis, aber nicht der wirklichen Gottesidee entsprechenden) ernste Bedenken hegen sollten, darauf hinweisen, daß nicht nur einige Schriftstellen, die ich bereits oben berührt (vgl. Kol. 3, 3; 1, 24 ff.; Eph. 3, 3, 5; 1 Tim. 3, 16), sondern die ganze heilige Schrift von Anfang bis zu Ende dieser Offenbarungsidee ihr Siegel aufdrückt (s. das Nähere § 15). Wofür Christus den Vater preist (Matth. 11, 25 ff.; Luk. 16, 17), daß er es den Klugen und Weisen verborgen und den Unmündigen, den kindlich suchenden Seelen offenbart hat (vgl. 1 Kor. 1, 27), weil eben der Vatername nur in dem Sohne offenbar wird (Matth. 11, 27; Joh. 3, 35), ist vom Herrn selbst, wie von Paulus als ein *μυστήριον* — als ein in Gleichniß gehülltes Problem — bezeichnet worden, als ein „Geheimnis“, das nur den fragenden und suchenden Jüngerseelen, nicht aber dem selbstgerechten und selbstzufriedenen Pharisäerinn zugänglich ist (Matth. 13, 11 ff.; Jes. 6, 9 ff.). Denn Gott hat Lust zu der Wahrheit, die im Verborgenen liegt (Ps. 51, 8; 2 Kor. 2, 7). Seine Glorie, seine *δόξα* (דָּוָה) kann Niemand unter den Sterblichen schauen. Freilich verheißt der Herr denen, die reines Herzens sind, daß sie Gott schauen werden (Matth. 5, 8). Aber das bezieht sich auf die Vollendungszeit, wo wir Gott schauen und erkennen sollen, wie er ist (1 Joh. 3, 2). Röm. 8, 18 redet Paulus daher von der Herrlichkeit, die an uns oder in uns soll offenbaret werden (vgl. 1 Kor. 13, 12 von Angesicht zu Angesicht). So ist auch die Manifestation (*φανέρωσις*) Gottes für die Heiden beschränkt auf das Erkennbare Gottes (Röm. 1, 10 *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*) und seine spezifische Selbstenthüllung (*ἀποκάλυψις*), sein Selbstzeugnis (*μαρτυρία* Joh. 5, 32; 1 Joh. 5, 10 vgl. Act. 14, 17; 17, 27), seine Selbstkundgebung (*γνωρίζειν* Röm. 16, 26; Eph. 1, 9), ja seine ewige Kraft und Herrlichkeit (*δόξα, δοξάζειν* Joh. 17, 4 ff. vgl. 2 Kor. 3, 13 ff.; 4, 3 ff.) hüllt er derart ein in seinen „Namen“, daß er nur denen, die ihn suchen (Act. 17, 27) und anrufen, faßbar wird (Joh. 4, 23 ff.). Vgl. Joh. 14, 21, wo Christus verheißt, sich denen kund zu thun (*ἐμφανίζειν* vgl. *ἐπιφανέσθαι* Tit. 2, 11; Luk. 1, 70; Mark. 16, 9; Röm. 10, 20), die ihn lieb haben. (Vgl. Joh. 17, 6.) Diese Enthüllung tritt überall, selbst in den alttestamentlichen sogen. Theophanien als ein charakteristisches Moment der Offenbarungsidee uns entgegen. (Ich betone das 3. Theil gegenüber Ed. König's „Der Offenbarungsbegriff des A. T.'s“ 1882. 2 Bde. Vgl. seine neueste Abh. N. R. 3. 1896, S. 124 ff.)

Wo Gott zu den Vätern redet, fährt er in herablassender Selbstbeschränkung „nieder“ (1 Mos. 11, 5: 18, 21), hüllt er sich in Menschen- oder Engelgestalt (1 Mos. 18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 21, 17 ff.; 26, 24) oder erscheint ihnen im Traume (1 Mos. 31, 10 f.; 37, 8 ff.; Matth. 1, 20; 2, 12) oder spricht, wie zu Mose, aus feurigem Busch (2 Mos. 3, 6; 6, 3 ff.). Er offenbart wohl sein „Geheimnis“ den Propheten (Amos 3, 7; Jer. 23, 14 ff.); aber „den Himmel zerreißen“ thut er nicht (Jes. 63, 19). Der Gott, der „verborgene Dinge offenbaren kann“, wo und wie er will (Dan. 2, 47), thut es doch stets in weiser Ordnung, in allmählichem Nacheinander und in zeitweiliger Verhüllung. Daher ist im „Zelt der Zusammenkunft“ (אֹהֶל מוֹעֵד), der göttlichen Offenbarungsstätte des alten Bundes, das Allerheiligste annoch in Dunkel gehüllt (2 Mos. 29, 42 vgl. 2 Mos. 20, 21); und sein Name (Jahve) ist den Vätern (obwohl er ihnen wiederholt erschienen ist) noch nicht „geoffenbart“ worden (genauer: habe ich ihnen nicht zu erfahren gegeben 2 Mos. 6, 3). Und Moses soll „dem Volk zeugen“, daß sie nicht herzubringen zum Herrn und der Herr sie zerschmettere, wenn sie sein unverhülltes Angesicht schauen (2 Mos. 19, 19 ff.). Daher soll auch Mose ihm hintennach, gleichsam nur seine Rückseite (אֲחֵרָתָא) sehen; denn sein Angesicht (פָּנָיו) wird nicht geschaut (2 Mos. 33, 21 ff. vgl. 1 Tim. 6, 16). Erst auf dem Berge der Vollendung will er das „Hüllen“ wegthun (Jes. 25, 7); anfangsweise in Christo, voller Klarheit erst bei der letzten „Offenbarung“ Jesu (*ἀποκάλυψις Χριστοῦ* Röm. 8, 19; 2 Thess. 1, 7) und seiner Herrlichkeit (Luk. 12, 2: *συγκεκαλυμμένον ἀποκαλυφθήσεται*; Luk. 17, 30; Apoc. 1, 2; 19, 10). Was dahin gilt, daß unser Leben mit Christo verborgen ist in Gott (Kol. 3, 3), und daß nur dem Glauben der Arm des Herrn offenbar wird (Jes. 53, 1: *אֲרָם ה' אֲחֵרָתָא*; Röm. 1, 17; 10, 10 ff.).

2. Was offenbart denn Gott, um die Menschheit an sich zu ziehen, um sie zu vertiefter Erkenntnis, zu wahrer Ehrfurcht, zu freiem kindlichen Gehorsam, zu gebetsfreudiger Hingebung zu erwecken und zu befähigen? Reicht es aus — wie der moralistische Rationalismus voraussetzt — daß der sich offenbarende Gott der natürlichen Vernunft aufhelfe durch eine schlechtthin aufklärende Lehrmittheilung, oder dem irrenden Willen eine Richtung (Directive und starken Impuls) gebe zu normaler, dem Gotteswillen entsprechender Pflichterfüllung? Durch solch eine aufklärende Lehre würde dem menschlich suchenden Verstand (vielleicht!) eine Handhabe geboten zu geklärter und vertiefter „Weltanschauung“ unter der Idee Gottes als der Alles bedingenden „Welteinheit“. Durch eine das schwankende Gewissen festigende, göttlich sanctionirte Lebens-

regel würde etwa eine höhere Auctorität geschaffen, zur Demüthigung für die starken, zum Halt für die schwachen Seelen. Allein, wo es sich um die Begründung eines religiösen Verhältnisses zu Gott durch seine Offenbarung handelt, kann der Inhalt dieser weder bloße Aufklärung des Verstandes, noch auch bloß sittliche Vorschrift sein. Denn ein theoretischer Wahrheitsbesitz bringt uns Gott noch nicht näher. Das Wissen als solches, auch von göttlichen Dingen, mag es selbsterrungen sein oder auf „Offenbarung“ sich berufen, blähet auf, ohne zu bessern. Und eine „geoffenbarte“ Pflichtenlehre könnte ohne ein überragend starkes Motiv, ohne Herzenserneuerung und Wiedergeburt den „natürlichen“ Menschen nur zu einem äußerlichen Sklavengehorsam (Heteronomie) bringen oder aber bei widerstrebendem Freiheitsgefühl seine Selbstbehauptung (Autonomie) wachrufen. Soll die göttliche Offenbarung wirklich ein Hebelpunkt zu neuem Liebesleben in Gott und mit Gott sein, so wird Gott der Herr eben sich selbst, sein eigenstes Leben als der Lebendige und allein lebensschaffende uns irgendwie mittheilen müssen.

Allein hier droht nun eine andere, vielleicht noch größere Gefahr, als die eben geschilderte des aufgeklärten Deismus (resp. supranaturalen Socinianismus). Dieser bewahrt doch einen gewissen Respect vor dem überweltlichen, persönlichen Gott. Der pantheistische Niesenirrtum mit seiner Tendenz auf Welt- und Selbstvergötterung droht den Offenbarungsinhalt zerrbildlich uns vorzuführen, indem er sagt: das Wesen und das Leben Gottes oder das Lebenswesentliche in Gott (Krause) giebt sich eben in der Welt, näher in der denkenden Menschheit so kund, daß mit innerer Nothwendigkeit Gott und Welt sich decken, d. h. nicht etwa die Summe der wirklichen Welt Dinge (Einzelerrscheinungen, *natura naturata* nach Spinoza) ist das offenbar werdende Wesen Gottes, sondern die ihr zu Grunde liegende, in den Einzelerrscheinungen sich ausprägende Kraft, das wahrhafte (substantielle, absolute) Sein giebt sich (als *natura naturans*) in der Gesamtheit der Dinge so kund, daß der nach Einheit (Monismus) dürstende, denkende Menschengeist die Gottesidee mit einer Art logischer Nothwendigkeit aus

sich herausgebären müsse (Cartesius). Das scheint mir — unverblümt ausgedrückt — die entscheidende Forderung (das Postulat) der pantheistischen Weltanschauung zu sein, so weit sie, von religiösen Motiven ausgehend (wie das bei Spinoza, Cartesius, Schelling, Hegel, ja selbst bei Hartmann der Fall ist), überhaupt noch eine Offenbarungsmöglichkeit zugesteht oder nach einem Offenbarungsinhalt fragt.

Dieser pantheistische Gedanke einer wesentlichen Selbstdarstellung Gottes zur Verwirklichung seiner Idee in der Natur- und Menschenwelt spukt aber auch in vielen frommen speculativen Köpfen, die sich in Theosophie ergehen und den Offenbarungsinhalt tiefer zu erfassen meinen (im Gegensatz zum oberflächlichen Deismus), indem sie von vorn herein eine Wesensmittheilung Gottes in dem Sinne fordern, daß die an und für sich seiende Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes sich daraus ergebe. Wir können hier auf diese mehr als problematische, die christocentrische Frage berührende Forderung noch nicht näher eingehen. Wer die Menschwerdung Gottes auch abgesehen von der Sünde (also abgesehen von dem göttlichen Heilsratschluß gegenüber dem gestörten Kindesverhältniß) fordert, bewegt sich nicht in der Linie der Offenbarungsthatsachen, sondern der pantheistisch angehauchten Speculation (s. w. u. § 16 ff.). Nur das will schon jetzt, bei unserer Klarstellung des dem Offenbarungsprincip entsprechenden Offenbarungsinhalts festgestellt sein, daß es sich bei der Begründung des religiösen Kindesverhältnisses der Menschheit zu Gott schlechterdings nicht um die „Einheit“ beider, Gottes und der Menschheit, handeln kann. Die Annahme einer Wesensidentität trüge den Stempel unfrommer Selbstüberhebung; und Wesensmittheilung Gottes an die Welt oder die Menschheit höbe nicht nur den Unterschied von Gott und Welt (resp. die Überweltlichkeit des weltfreien Gottes) auf, sondern machte schließlich die Menschheit zur Offenbarerin Gottes (s. o. S. 70).

Bei der Frage nach dem Offenbarungsinhalt muß stets das zu erzielende Kindesverhältniß des Menschen zu Gott im Auge

behalten werden. Und dem entspricht auch nach christlicher Glaubenserfahrung der Thatbestand. Gott will allerdings sein eigenes geistiges Leben, sei es schaffend, sei es neuschaffend, sei es zeugend, sei es überzeugend — der Menschheit mittheilen, damit sie sich im Geist anbetend zu ihm erhebe. Dazu bedarf es einer lebensvollen und in diesem Sinne wirksamen Kundgebung seines heiligen Liebeswillens und einer dem Menschen zugänglichen, ihn strafenden und erhebenden, richtenden und aufrichtenden Wahrheit. Nur der sich selbst bestimmende und sich selbst erkennende Gott kann auch seinen väterlichen Willen so mittheilen, daß der menschliche Wille zu kindlich vertrauendem Gehorsam befreit werde; oder seine ewige Wahrheit in erbarmungsreicher väterlicher Herablassung so kundthun, daß der nach Wahrheit dürstende Mensch nicht geblendet, sondern erleuchtet, zu jener trostreichen Ueberzeugung gebracht werde, daß er in kindlicher Anbetung den wahren Gott als Vater ehrfurchtsvoll erkenne und anerkenne.

Es handelt sich also bei dem für die Menschheit bestimmten Offenbarungsinhalt nicht um das göttliche Wesen an sich, sondern um das göttliche Leben, wie es für uns und in uns Leben weckend und Leben erzeugend allein wirksam werden kann, also auch nicht um eine bloße Willenskundgebung Gottes, die so zu sagen außerhalb des menschlichen Leistungsvermögens als apodictisches Gesetz sich ihm bloß fordernd oder sein Leben regulirend gegenüberstellte; oder um eine Wahrheitskundgebung, die uns alle Weltrathsel löste und unseren Wissensdurst im Hinblick auf alle mögliche und denkbare Erkenntniß stillte. Der Offenbarungsinhalt concentrirt sich vielmehr auf dasjenige Gebiet, auf welches allein es bei der Begründung der Religion im idealen Sinne (§ 6) ankommt: auf die lebensvolle und eben deshalb geistig belebende Kundgebung seines heiligen, gnadenreichen Liebeswillens und seiner trostreichen Wahrheit, durch welche er der offenbarungsbedürftigen Menschheit gegenüber derart von seiner Vaterschaft zeugt, daß sie von ihrer Kindschaft überzeugt werde. Auf welchem Wege und durch welche Offenbarungsmittel das gottgewollte Ziel, eine ihn im Geist und in der Wahrheit an-

betende und ihm kindlich dienende Gottesmenschheit, erreicht werden kann, das ist die dritte Frage, die wir zu erörtern haben, um das Offenbarungsprincip als göttlichen Factor der Religion zu vollem Verständniß zu bringen.

Was den Offenbarungsinhalt gegenüber der offenbarungsbedürftigen Menschheit betrifft, so ruht unser „Postulat“ ganz auf dem Boden der Schrift. Die principielle Forderung, die wir stellten, wäre durchaus anmaßend oder schwebte als speculatives Menschenfündlein in der Luft, wenn sie nicht bestätigt würde durch die Eigenart göttlichen Zeugnisses und den Fortschritt seiner erzieherischen Selbstkundgebung. Ihr allmählich sich entfaltender Gesamttinhalt bewegt sich um die beiden Brennpunkte: Gesetz und Evangelium, Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17 f.). Das Gesetz (2 Mos. 20, 1 ff.) aber ist nicht abstracte Forderung oder lediglich Willensoffenbarung ohne Selbsthingabe dessen, der als der „Heilige in Israel“, als Israels „Herr und Gott“, als sein „Vater“ und „Erlöser“ die einzige Quelle der gesetzserfüllenden Liebe ist (5 Mos. 30, 11–18; 5 Mos. 4, 1 ff.). Insofern ist das Gesetz eine Gnadengabe des sich offenbarenden Gottes, eine Gabe, deren sich die Frommen in Israel freuen, weil in diesem „Bunde“ Gottes mit seinem erwählten Volk die Signatur der Gotteskindschaft enthalten ist, so sie ihn „von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen“ (5 Mos. 4, 29; 2 Mos. 19, 9; vgl. Matth. 5, 17 ff.). Deshalb freut sich der Gläubige dieses Gesetzes, als eines Lichtes auf allen seinen Wegen (Ps. 1; 19, 8 ff.; Ps. 119, 105 ff.). Mit ihm geht die gnadenreiche Verheißung Hand in Hand. Als Evangelium, als Frohbotschaft Gottes des Vaters in Christo enthält sie die Lebensbürgschaft, weil die Offenbarung der von ihm stammenden und deshalb allein vor ihm giltigen „Gerechtigkeit“ für alle die, die sich seiner zuversichtlich und kindlich im Glauben getrösten (Röm. 1, 17; Luth. 10, 21). Es handelt sich hier also nicht um die „absolute“ Wahrheit im Sinne vollkommener (theoretischer) Erkenntniß (vgl. dagegen 1 Kor. 13, 9 ff. „ich erkenne es stückweise“ *ἐκ μερὸς, ἐν αἰνίματι*), sondern um die beseligende, trostreiche, befreiende Wahrheit (Joh. 8, 32; 18, 37), die zugleich Leben aus Gott (Joh. 5, 23 ff.; 14, 19; 17, 3) und Weg zu Gott ist (Joh. 14, 6). Von einem uns offenbar werdenden Wesen Gottes an sich sagt die Schrift nichts; auch Joh. 1, 14 ff.; 17, 3 u. 1 Joh. 1, 1 ff.; Ebr. 1, 1 ff. u. Kol. 2, 9 nicht. Denn das einhüllende Fleisch (*σάρξ*) macht uns ja die Herrlichkeit Gottes als des Vaters im Sohne derart zugänglich (*ἡ ζωὴ ἐφανερώθη!*), daß wir aus seiner Gemeinschaft (*κοινωνία*) und Fülle (*πληρωμα*) entnehmen können Gnade um Gnade. Es handelt sich also hier um jenen Vaternamen, den er uns kund gethan (Jes. 63, 16; Matth. 6, 9 f.; Joh. 17, 3. 26), um den „Gott für uns“ (Röm. 8, 31), der uns seinen heiligen

Liebeswillen, seine lebensvolle Wahrheit durch seinen Geist bezeugt (Röm. 8, 14 ff.) um uns zu seinen Kindern zu zeugen (Jak. 1, 18; 1 Joh. 1, 13; 1 Petr. 1, 23 ff.), die ihn vertrauensvoll im Glauben anbeten (Mark. 11, 24; Luk. 11, 9; Joh. 16, 23 ff.; Matth. 21, 22). Denn der Vater will auch haben (*ἡρεῖ*), die ihn also anbeten (Joh. 4, 23). Die „Tiefen der Gottheit (*τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*)“, die uns der „Geist offenbaren“ soll (1 Kor. 2, 10), erforschen wir eben nur in dem Sinne und in dem Maße, daß wir das „uns von Gott gnadenreich Geschenke“ (*τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ χάρισμα*) zu wissen und ihn als den „allein wahren Gott“ zu erkennen, für unser „ewiges Leben“ erachten (Joh. 17, 3). Daß für den sündigen, von Gott geschiedenen Menschen (§ 10 ff.) solches nur in Christo möglich und wirklich ist, daß durch ihn erst das hier von uns beleuchtete Offenbarungsprincip in heilskräftiger Weise Fleisch und Blut gewinnt (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16), werden wir später (§ 15 f.) sehen.

3. Daß in der Offenbarungsidee liegende geheimnißvolle Problem (1) und die in dem Offenbarungsinhalt zu Tage tretende praktische Forderung (Postulat sub 2) gelangen zur vollen Wirklichkeit (Realität) erst dann, wenn die Mittel (Medien) göttlicher Selbstbezeugung auch dem religiösen Bedürfnis und der geistigen Empfänglichkeit des Menschen entsprechen. Sonst verfehlte die Selbstbezeugung Gottes ihren Hauptzweck: eine mit ihm in kindlichem Gebetsverkehr stehende Gottesmenschheit zu erzeugen. Die einzig denkbaren und wirklichen Mittel geistiger d. h. persönlich selbstbewußter und zwecksetzender Kundgebung sind Wort und That. Ist der Geist Gottes als Geist des Lebens und der Liebe das eigentliche Offenbarungsprincip, so wird sich dieses durch Handeln und Reden irgendwie in einer der Menschheit zugänglichen Weise ausdrücken, zum faßbaren, verständlichen Ausdruck bringen müssen. „Sprich, daß ich dich sehe“ — „Rede, Herr, dein Knecht hört“ — das ist gegenüber den stummen Götzen, die sich nicht bezeugen können, die Grundvoraussetzung für die Wirklichkeit eines geistig-persönlichen Kindesverhältnisses des Menschen zu seinem Gott. Selbstverständlich ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als müßte jedem Einzelnen gegenüber Gott in wunderbarer Herablassung sich orakelhaft aussprechen. Das wäre erträumte Magie, nicht verbürgte Offenbarung. Das erzeugte Verwirrung, nicht Klärung. Das hieße zwischen Sinnesstäuschung (subj. Einbildung,

Hallucination) und göttlicher Offenbarung die Grenze verwischen. Von vorn herein müssen wir — und zwar als gläubige Christen — dem hochmüthigen und anspruchsvollen Gedanken entgegentreten, als sei die Gottesoffenbarung etwas „Wunderbares“ in dem Sinne, daß mit Durchbrechung aller gesetzmäßigen Ordnung und Stetigkeit (Continuität) Gottes Geist und Wille hier und da sich kundgebe, sei es in den inwendigen Erlebnissen unseres Bewußtseins (traumhaft oder als „Stimme Gottes“), sei es in der sinnlichen Einzelercheinung außerordentlicher Naturereignisse (Mirakel, Zeichen). Dieser heidnische Wunder- und Offenbarungsbegriff wäre nur geeignet, zweifelndes Mißtrauen oder abergläubische Sicherheit zu erzeugen. Alles Abrupte und Zusammenhangslose kann nur dem rohen Sinn imponiren, mögen es Worte oder Geschehnisse, orakelhafte Reden oder staunenswerthe Einzelthaten sein. Es ist also entweder nichts sagend oder im höchsten Grade irreführend, wenn man von vorn herein das Wunder — dieses liebste Kind nicht bloß des Glaubens, sondern auch des Aberglaubens — zum Kennzeichen und specifischen Medium der Gottesoffenbarung stempelt, sei es nun des geistigen Wortwunders im Sinne einer momentan wirklichen Inspiration, oder des übernatürlichen Thatwunders, im Sinne einer zauberhaft wirksamen Incarnation (s. w. u. § 15).

Freilich ist auch die göttliche Offenbarungswirklichkeit nicht ohne die Idee des Uebernatürlichen und Uebergeschichtlichen, wie es sich im Laufe der Natur und Geschichte eigenartig kund thut, zu verstehen. Aber diese Wirklichkeit einer wunderbaren Selbstbezeugung trägt eben den Charakter einer wachsenden Stetigkeit, einer fortschreitenden, höheren inneren Gesetzmäßigkeit in Wort und That, d. h. sie bezeugt sich innerweltlich und innergeschichtlich als eine erkennbare, weil allmählich fortschreitende und sich selbst begründende Reihe göttlicher Worte und Thaten.

Schon im Naturzusammenhange, sowie in der Welt Schönheit (Kosmos) offenbart sich für jeden, der Auge und Ohr dafür hat, der ordnend waltende Geist, so daß — wie Schleiermacher mit Recht betont — die fromme (religiöse) Weltbetrachtung überall das

Wunderbare dieses Gefüges und seiner lebensvollen Einzelercheinungen anstaunt, ja zum Suchen und Ahnen des göttlichen Hintergrundes in dieser räthselvollen Verschmelzung von Geist und Materie, Kraft und Stoff immer von Neuem angeregt wird. Und in der menschlichen Sphäre — welch ein wunderbares Zueinander von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, von Abhängigkeit und Freiheit in der sich selbst regelnden Bewegung, die wir das Gemeinschaftsleben nennen! Wie geheimnißvoll-offenbar tritt auch hier eine stetige Wechselwirkung derart ein, daß wir die vom Menschengeist zwecksetzend producirtten Gebilde der Cultur auf technischem und socialem, rechtlichem und wissenschaftlichem, ästhetischem und ethischem Gebiete, wo überall Wort und That als Symptome der Geschichtsentwicklung sich die Hand reichen, den bloßen naturnothwendigen Vorgängen gegenüber als „Wunder“ zu bezeichnen uns genöthigt sehen. Denn sie predigen uns von der aus materiellen Prämissen nicht erklärbaren Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, von seiner Fähigkeit, Ideen zu fassen und diese mit ziel- und zweckbewußtem Willen in That umzusetzen, die Natur werkzeuglich zu verwenden und dem geistigen Ideal in Wort und Handlung leibliche Verkörperung zu geben. Am wunderbarsten erscheint aber diese Fähigkeit auf denjenigen Gebieten, wo das innere sittliche und religiöse Bewußtsein den Menschen nicht bloß in den Stand setzt, nein — dazu nöthigt, einen regelnden Willen anzuerkennen, der gesetz- und pflichtmäßig die Lebensbethätigung bestimmt, ja sich zur Idee Gottes zu erheben, dem er anbetend zu nahen im Gewissen sich gedrungen fühlt (vgl. § 9, 3).

Alle diese, jedem aufgeschlossenen, beobachtenden Sinn sich aufdrängenden Thatfachen sind ein durch alle Zeiten sich wiederholender Erfahrungsbeweis dafür, daß die Welt der Natur und Geschichte der räthselvollen Wunder Gottes voll ist, denen der tiefere Mensch in ehrfurchtsvollem Staunen lauscht. Aber da tritt ihm überall auch die Thatfache entgegen, daß nicht der Mensch in seiner Vereinzlung (Isolirung) zu diesen Erfahrungen gelangt oder zum Genuß und Verständniß dieser Schätze sich zu erheben vermag.

Nur in der Gemeinschaft und in der allmählichen, zeiträumlich bedingten Geschichtsentwicklung vermag er culturlich fortschreitend zu arbeiten; nur in der Wort- und Thatüberlieferung, durch die der Einzelne auf die Schultern der vorarbeitenden Jahrhunderte gehoben wird, vermag er das bisher Errungene und Erfahrene zu verstehen und im Leben zu verwerthen.

Gerade so ist es auch mit der Gottesidee und Gottesoffenbarung, was ihre Mittel und ihren Endzweck betrifft. Das Wunderbare in ihr — wenn wir von dem specifischen Heils- und Erlösungswunder auch noch ganz absehen (s. w. u. § 16 f.) — liegt in dem aus der Naturentwicklung sich nimmermehr erklärenden Hineinragen einer höheren Geistesmacht in diese niedere Welt, einer übernatürlichen und übergeschichtlichen Macht, die doch innerhalb der Natur und innerhalb der Menschheitsgeschichte umgestaltend und Neues gebärend zu Tage tritt. Deutlich und unverkennbar kann das nur durch Worte und Thaten geschehen. Nur sie tragen den Stempel des persönlichen Geistes; und das Wunderbare liegt darin, daß in der Sphäre des Leiblichen das Bewußte und Zwecksetzende, also rein Geistige sich kund thut d. h. sich offenbart. Zwar bleibt es auch hier für uns eine geheimnißvolle Einhüllung (s. o. S. 88), wie ja die Sprache selbst ein tiefes, uns unergründliches Geheimniß ist. Worte sind Kleider der Gottesgedanken, sagt Carlyle mit Recht. Und überall, wo der Gotteswille zur zweckerfüllenden That wird, da verwirklicht sich ein Stück jener centralen Offenbarungswirklichkeit, wie sie in dem „das Wort ward Fleisch“ gipfelt. Das Wunder ist also nicht sowohl Allmachtszeugniß, als liebevoll herablassende Einhüllung des Geistig-Persönlichen in die Form des Wortes und der That. Die Einhüllung (Involution) aber ist der keimartige und triebkräftige Anfang der wachsenden Entwicklung (Evolution). Nicht abrupt in Einzelworten (Orakeln) und Einzelthaten (Mirakeln), in Einzelercheinungen oder an Einzelmenschen (gleichsam durch Natur-Revolution), sondern nur in der Weise will Gott sich offenbaren, daß eine controlirbare, weil zusammenhängende Kette von Rundgebungen des persönlichen, von Anfang an über den chaoti-

sehen Weltelementen schwebenden Gottesgeistes (1 Mos. 1, 3) dabei nachweisbar ist.

Ob und wie das geschehen ist, Wirklichkeit, ja die herrlichste Realität geworden, können wir hier im Einzelnen noch nicht entwickeln. Es wird das die Aufgabe unserer principiellen und dogmatischen Gesamtuntersuchung sein. Das Endziel wie der Offenbarungswege Gottes, so unseres, seinen Spuren folgenden und seine Offenbarungsworte und Thaten mit aufgeschlossenem Innensinn verfolgenden Suchens kann nur darin bestehen: Gott als den Vater anbetend zu erfassen, wie er, in Natur und Gewissen dunkel geahnt, erst im Reden und Handeln und zwar in einer wunderbar zusammenhängenden Reihe von Worten und Thaten, d. h. als der Gott des Erbarmens in der Geschichte offenbar wird.

Auch diese Offenbarungswirklichkeit, wie sie dem Christen lediglich in Christo, dem fleischgewordenen Wort und thatgewordenen Liebeswillen Gottes, zur vollen Gewißheit gelangt, kommt nur allmählich, in erzieherischer und sparsam vertheilender Weise, aber zielbewußt, die Vollendungsfrucht im Reime bergend zu Stande. Das ergibt sich sowohl aus der herablassenden Liebe des sich selbst beschränkenden Gottes wie aus dem Endziel, der Herstellung einer Gottesmenschheit, die für ein Reich Gottes bestimmt ist. Als der persönliche Herr, der die ewige Liebe ist, kann und will der Uebergeschichtliche sich innergeschichtlich, der Allmächtige und Allgegenwärtige in der Schranke von Raum und Zeit, der Ueberweltliche innerweltlich, der unsichtbare heilige Geist in der leiblich wahrnehmbaren Erscheinung des Wortes und der That den sündigen Menschen und durch Menschen der sich fortentwickelnden Menschheit überzeugungskräftig kund thun. In dieser Geistleiblichkeit und Zeiträumlichkeit der Offenbarungsmittel liegt eben ihr nothwendiger, allgemeiner Wundercharakter. Andererseits aber bleibt — trotz der zusammenhängenden Gottesthaten und der deutenden Gottesworte die Offenbarungswirklichkeit immer noch ins Geheimniß gehüllt, weil das Endziel der Verherrlichung und Verklärung „noch nicht“ erreicht ist. Darin liegt der zielsehliche (eschatologische) Charakter

der Offenbarungsgeschichte, auf deren volle und widerspruchslose Deutung wir in Geduld und Glauben warten, nachdem wir ihre tiefe Bedeutung und ihre Herzen erneuernde Macht erlebt und erfahren haben. Es ist auch hier das noch unenthüllte „Geheimniß“ des Reiches Gottes das Ziel unseres Sehns, ein Geheimniß voll wunderbarer Realität, in welchem wir kraft des Glaubens als Christen leben, weben und sind, weil wir wissen, daß es in Christo „nahe herbeigekommen“, ja seinem Wesen nach bereits „mitten unter uns ist“. Aber theils ist auch hier noch nicht erschienen, was wir sein werden; theils trägt und soll dieses Reich tragen die Knechts- und Kreuzesgestalt, welche die Signatur ihres Gründers ist. Und wenn wir uns im Gefühl eigener Unzulänglichkeit bescheiden, von der schließlichen, herrlichen Offenbarungswirklichkeit den Schleier zu heben, so ist das auch ein Stück bescheidener „Theologie des Kreuzes“ und eine Abwehr jener hochmüthigen theologia gloriae, die das Hinaufsteigen in die uns unnahbaren Sphären in verhängnißvoller Anmaßung sich zur Aufgabe macht (ἡ μὴ ἐώρακεν ἐμπατέριον Kol. 2, 13).

Noch Eines aber müssen wir berühren, bevor wir das Gebiet des Offenbarungsprincips — des göttlichen Factors der Religion im idealchristlichen Sinne — verlassen und zur Betrachtung des socialen Factors, des Gemeinschaftsprincips, übergehen. Gehört nicht zur Offenbarungswirklichkeit — namentlich wenn sie als eine geschichtliche wirkungskräftig und wahrheitsgewiß in die Gegenwart hineinragen soll — nothwendig das Mittel der Schriftüberlieferung als des urkundlichen Denkmals der Offenbarungsgeschichte? Daß das für die sündige und der Erlösung in Christo froh und gewiß werdende Menschheit unbedingt nothwendig, ja in gewissem Sinne selbstverständlich ist (und zwar nicht bloß als problematisches Postulat, sondern als durch Gott und seinen Geist für den im Glauben Erfahrenen versiegelte Wirklichkeit und Gewißheit) werden wir später sehen (§ 16). Aber an und für sich gehört Schriftüberlieferung nicht zum Wesen der Gottesoffenbarung, also auch nicht zum Offenbarungsprincip. Denn das wird und kann Niemand, der an

eine Gottesoffenbarung auf Grund innerster Gewissenserfahrung glaubt, insbesondere kein Bibelfenner und Schriftgläubiger bestreiten, daß Gott der Herr zu Offenbarungszwecken geredet und gehandelt hat, bevor von einem Schriftdenkmal eine Spur vorhanden war und — im Hinblick auf die culturfernen Entwicklungsstadien der damaligen Menschheit — auch nur die Rede sein konnte. Und ferner steht fest, daß noch jetzt innerhalb der an ihn glaubenden Gottesmenschheit, in der Gemeinde Gott offenbarungsmäßig zeugt durch das weltüberwindende Wort des Evangeliums, der Predigt von der Gnade Gottes, und fort und fort handelt durch seine sacramentale Selbsthingabe. So hat er auch das Zeugniß seines Geistes nicht an Lesen und Schreiben, geschweige denn an Hebräisch und Griechisch, an von Menschen geschriebene Urkunden gebunden, sondern an das Evangelium, d. h. an die Frohbotschaft von Christo und seinem Reich, die er allen Völkern durch Missionspredigt — und zunächst nicht durch Bibelverbreitung — zu bringen geboten hat. Daß freilich Evangelium unter uns und Missionspredigt unter den Heiden nicht mit der Auctorität und kraft einer göttlicher Offenbarungswahrheit verkündigt und dauernd wirksam werden konnte ohne die verbürgende Urkunde, ohne die wunderbare, weil aus dem Geist erzeugte und sich als Ganzes selbst bezeugende Schriftquelle und Schriftnorm, werden wir später darzulegen Veranlassung haben. Mit dem Offenbarungsbegriff deckt sich jedenfalls die Schrift als heiliges Gotteswort nicht; sie ist kein integrierender Bestandtheil des Offenbarungsprincips und der Offenbarungswirklichkeit. Denn es hat Gottesoffenbarung gegeben vor der Schrift und die größten Offenbarer Gottes, Propheten wie Elias und Johannes der Täufer, ja Christus selbst und die Mehrzahl seiner Jünger und Apostel haben uns nichts Schriftliches hinterlassen. Wohl aber — und das will viel, ja das will Alles sagen — haben wir im biblischen Schriftdenkmal (s. § 16) die einzige Bürgschaft dafür, daß wir den Offenbarungsinhalt unverfälscht, in urkundlicher Treue besitzen und — last not least — daß wir hier die ursprüngliche (originale) Kraft

des Heilswortes und des göttlichen Offenbarungsgeistes in zeugender und überzeugender Weise gegenwärtig spüren, trotz der geschichtlich weit zurückliegenden Vergangenheit des Geschehenen und Gewordenen. Ohne das innere Zeugniß des sich offenbarenden Gottesgeistes, wie es bei der Versenkung in das Schriftganze und in dem unerschöpflichen Reichthum seiner Einzelheiten uns an Herz und Gewissen geht, bliebe auch die bestverbürgte Urkunde todter Buchstabe. Dazu kommt noch Folgendes: Schriftwort als solches fordert eingehende (sprachlich-gelehrte und historisch-kritische) Untersuchung, die dem schlichten Gotteskinde nicht zugänglich ist. Das urkundliche Gotteswort muß ihm „übersetzt“ werden. Und der Glaube kommt nicht aus der Schrift, sondern aus der Predigt (Röm. 10, 17). Ueberhaupt tritt aber die urkundlich uns verbürgte Offenbarungswirklichkeit an den Einzelnen gar nicht heran, ja kann ihm gar nicht zugänglich und verständlich werden ohne jene Trägerin der Ueberlieferung, die als menschliche Religionsgemeinschaft, näher als die den Vater anbetende Gottesgemeinde jedem Einzelmenschen (sofern er als unmündiges Kind in die Welt kommt) wie die Sprache so auch alles Schrift- und Offenbarungsverständnis erzieherisch zu vermitteln und zu übertragen die Aufgabe und den gottgewollten Beruf hat. Das führt uns weiter zu der Frage nach dem socialen Factor der Religion oder ihrem Gemeinschaftsprincip.

Daß die heil. Schrift selbst den Offenbarungsbegriff und die Offenbarungswirklichkeit nicht mit dem geschriebenen Gotteswort identificirt, ergibt sich schon aus dem oben (S. 92 u. 97) Angeführten und werden wir später (§ 16) eingehender zu erweisen haben. Der altdogmatische Gedanke, daß der Begriff der *revelatio* (*mediata*) sich mit göttlicher „Information“ durch die Schrift decke, läßt sich weder im Hinblick auf die Thatfachen, noch auch im Lichte biblischer Zeugnisse rechtfertigen. Denn Jesus Christus selbst (Matth. 11, 25 ff.) stellt sich als den Offenbarer Gottes des Vaters *κατ' ἐξοχήν* hin; und durch die Predigt des Evangeliums von Jesu Christo ist die „Offenbarung des Geheimnisses“, das von der Welt her verschwiegen war, den Menschen zu Theil geworden (Röm. 16, 25) und soll unter alle Völker durchs verkündigte Wort gebracht werden (Matth. 28, 19 f.). Und wenn die Anfangsoffenbarung Gottes thatsächlich Jahrhunderte früher da ist als die Schrift, und die Endoffenbarung ebenso sich verwirklichen soll, so ist bereits

der Beweis erbracht, daß heil. Schrift und Offenbarung sich nicht decken. — Wenn Paulus „auf Befehl des ewigen Gottes“ jenes „Geheimniß“ als unter allen Heiden kund gemacht durch die „prophetischen Schriften“ bezeichnet (*φανερωθέντος δὲ τῷ Ῥώμ. 16, 26*), so hebt er damit nur das Moment der urkundlichen Vergewisserung jener Offenbarungsbotschaft hervor (vgl. *Röm. 1, 1 f.*; vgl. 2 Mos. 17, 14: schreibe das zum Gedächtniß in ein Buch 2c.). Die Offenbarung selbst aber ist nach ihm in dem gepredigten Evangelium enthalten, aus welchem in erster Linie der Glaube geboren werden soll (*Röm. 10, 14 ff.*). Und erst durch den Glauben an Christum wird nach Pauli Mahnung an Timotheus die heil. Schrift Unterweisungsmittel zur Seligkeit (2 Tim. 3, 15 f.; *Röm. 15, 4*). Führt doch Paulus auf Grund eigener Erfahrung stets die Manifestation (*φανέρωσις*), wie die specielle Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) zurück auf eine Selbstbezeugung des Herrn und seines Geistes (*Röm. 1, 17 ff.*; 1 Kor. 2, 10; Gal. 1, 12–16; 1 Kor. 12, 1 ff.). — Auch Petrus, wo er von der „Offenbarung Gottes“ an die Propheten redet (1 Petr. 1, 12) und das „festere prophetische Wort rühmt“ (2 Petr. 1, 19), das nicht aus menschlichem Willen, sondern aus dem heiligen Geist herausgeboren sei, führt doch alle Offenbarungs- und Wiedergeburtskraft zurück auf das Wort, das unter uns verkündigt ist (1 Petr. 1, 25). Und wenn Christus den Juden gegenüber, denen das A. T. als Gottes Offenbarungswort galt, ein „Suchen in der Schrift“ fordert, weil sie „von ihm zeugen“ (*Joh. 5, 39 ff.*) und sich selbst wiederholt auf die Schrift als Gottes Wort beruft (*Matth. 4, 4 ff.*; 5, 17 ff.; *Luk. 4, 21*; 24, 27 ff.; *Joh. 10, 35*), so argumentirt er gleichsam concessis gegenüber denen, die in der alttestamentlichen Schrift das Wort ihres Gottes bereits kannten und anerkannten (vgl. *Luk. 10, 26 ff.*). Sonst aber ist es stets das lebendige, verkündigte Wort oder sein Selbstzeugniß, das er als „Offenbarung des Vaters“ hinstellt (*Luk. 10, 21 ff.*; vgl. *Joh. 14, 21*; 17, 3 u. 6). Und der Apostel, der für seine sonderliche „Offenbarung“ (Apokalypse) den Befehl erhielt: „schreibe, denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig“ (*Apok. 1, 2 ff.*; 21, 5), bezeugt doch seinerseits, daß er der Gemeinde verkünde, was er gehört und gesehen, das Wort und die That Gottes, die in Christo, dem Offenbarer Gottes, dem einigen Offenbarer seiner „Gnade und Wahrheit“ gipfelt (*Joh. 1, 18*; 17, 6; 1 Joh. 1, 1 ff.). — Schon daß die in der Schrift uns glaubwürdig und geistesmächtig berichtete und bezeugte Offenbarung geschichtlichen Charakter trägt, weist über das Schriftbentmal hinaus auf die Reihe wunderbarer göttlicher Kundgebungen in Worten und Thaten, die uns freilich nur durch das Schriftbentmal fort und fort bezeugt werden. Hier werden nun in charakteristischer Weise alle von uns betonten, im Offenbarungsbegriff liegenden Momente wiederholt hervorgehoben. Im Gegensatz zu den stummen Götzen (1 Kor. 12, 2), die nichts reden und nichts thun und kein Leben haben, daher auch nicht sich offenbaren

können (*Pf. 115, 1*; 135, 16; *Jes. 41, 20*; 44, 15 ff.; 46, 4; 52, 6; *Jer. 10, 14*), ist es allein der lebendige Gott, der Wunder thut (*Pf. 77, 16*; 98, 1) und durch die Wunder seine Gedanken erweist (*Pf. 40, 6*; 2 Mos. 34, 10). Seine Wunder aber beweisen sich als göttliche — im Gegensatz zu den Zaubermitteln (2 Mos. 3, 20 ff.) und der Zeichenjucht der Abergläubischen (*Joh. 4, 48*), im Gegensatz zu allen „Träumen“ der falschen Propheten (*Jer. 23, 28*; 29, 8) — durch den Zusammenhang der Erfüllung (*Dan. 2, 47 ff.*; 7, 1 ff.; *Ez. 1, 8 ff.*; 37, 7 ff.; *Jer. 14, 14*; 29, 8 2c.), vor Allem aber dadurch, daß der „Herr selbst redet“, vorzeiten durch die Propheten, am letzten (vollendend) durch den Sohn (*Ebr. 1, 1 f.*). — Er giebt sich in offenbarer Weise zwar bereits kund durch die Schöpfung (*Pf. 19, 1 ff.*; *Röm. 1, 19*; *Apostg. 14, 17*) und durch das Gewissen (*Röm. 2, 16*). Aber zur Gewißheit der Gotteskindschaft (*Gal. 4, 6*) gelangt der Mensch erst durch den in That und Wahrheit sich bezeugenden Vaternamen Gottes (*Joh. 17, 6 ff.*; *Matth. 16, 17*). Und auch diese Offenbarung seines gnadenreichen Willensgeheimnisses (*Eph. 1, 6*) weist auf eine Veranstaltung (*οἰκονομία*) hin, welche verheißungsgemäß (cf. § 16, 2) abzielt auf eine Offenbarungsvollendung in der Fülle der Zeiten. So ist die Voll-offenbarung (eschatologisch) an die herrliche Reichsoffenbarung geknüpft (*Mark. 9, 1*; *Luk. 9, 22*; 17, 30; 21, 31; *Apok. 11, 18 2c.*), die mit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes sich deckt (*ἀποκάλυψις τῆς δόξης ἐν ἐσχάτῳ καιρῷ* 1 Petr. 1, 5; 4, 13; 5, 1), sei es als Liebesoffenbarung zur Erlösung der Gottesmenschheit (*Röm. 8, 21 ff.*; *Luk. 17, 28 ff.*), sei es als Zornesoffenbarung zum Gericht über die Gottlosen (*Röm. 2, 5*; 2 Thess. 1, 7). — Alle diese verschiedenartigen Momente, die im Offenbarungsbegriff sich vereinigen, gewinnen aber auch nach der Schrift erst reale Bedeutung, ja ihre tatsächliche Verwirklichung in der Gemeinde der Gottesmenschheit, die er sich heranzieht als Offenbarungsstätte, in jenem Samen Abrahams, durch den alle Völker gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 2 ff.; 18, 18; 22, 18; *Gal. 3, 8 ff.*), in dem Volk Israel, das berufen ward, der Offenbarungsmittler für alle Heidenvölker zu werden (*Joh. 2, 22*; 2 Mos. 6, 7; *Jes. 49, 6*), und endlich in jener Gemeinde des Neuen Bundes, die als Gottes Reichs- und Kreuzgemeinde (*Ebr. 12, 28*; *Off. 21, 3* vgl. 7, 14 ff.) jener vollendeten Offenbarungszeit harret, wo alle Völker (*Matth. 25, 32*) sollen gesammelt werden zu Einem Gottesvolk von Brüdern (*Off. 14, 6 ff.*; *Matth. 12, 50*).

§ 7. Zusammenfassung.

1. Das geheimnißvolle Problem, wie es der Offenbarungsidee zu Grunde liegt, besteht wesentlich darin, daß der verborgene ewige Gott durch liebevoll herablassende Selbstbeschränkung in Zeit und Raum sich zu erfassen und zu er-

kennen giebt, damit der suchende und sehnsuchtsvolle Mensch als Kind Gottes den Vater im Geist und in der Wahrheit anzubeten (§ 6, 1) in den Stand gesetzt werde.

2. Daraus ergibt sich für den Inhalt der Offenbarung das praktisch bedeutsame Postulat, daß Gott durch lebensvolle Kundgebung seines heiligen Liebeswillens und seiner trostreichen Wahrheit der offenbarungsbedürftigen Menschheit gegenüber derart von seiner Vaterschaft zeugt, daß sie von ihrer Kindschaft überzeugt werde.

3. Zur vollen Wirklichkeit gelangt jenes geheimnisvolle Problem und dieses praktische Postulat erst dann, wenn Gott, der persönliche Geist und ewig Lebendige nicht blos in Natur und Gewissen sich dunkel ahnen läßt, sondern innergeschichtlich durch Wort und That, in wunderbarer, weil geistleiblicher Selbstbezeugung auf erzieherischem Wege eine Gottesmenschheit anbahnt, die für ein Reich Gottes bestimmt ist.

§ 8. Der sociale Factor der Religion oder das Gemeinschaftsprincip.

1. Es ist durchaus charakteristisch, daß die ausgesprochene Religionsfeindschaft ebenso wie die überreizte Religionschwärmerei von dem Gedanken ausgeht, daß der religiöse Glaube und die Religion überhaupt etwas rein Innerliches, Persönliches sei. Sie wäre dann in der That „Privatsache“, Gefühlsangelegenheit der Einzelnen und hörte auf, eine geschichtliche Macht, eine nothwendige Lebenserscheinung der Menschheit zu sein. Es ist zwar selbstverständlich, daß die Religion als kindlicher Gebetsverkehr mit Gott dem Vater (§ 6) tiefste und wahrste Herzenshingabe fordert und voraussetzt (s. w. u. § 9). Das von Christo selbst geforderte Gebet im Kämmerlein bezeugt den innerlich persönlichen Charakter aller Frömmigkeit. Aber zum Gebet im wirklichen Kämmerlein oder im Herzensinnern des Einzelnen kann es doch nur kommen, wenn dieser als Kind Gottes aus der Gemeinschaft herausgeboren, zum

Gebetsleben in Wort und That erzogen worden ist. Jener Auffassung, als könnte die Frömmigkeit je „Privatsache“ sein oder bleiben, widerspricht nicht blos die Glaubenserfahrung des Christen, sondern auch die Beobachtung aller religionsgeschichtlichen Entwicklung, ja der natürlich menschlichen Daseinsform überhaupt. Niemand kann sich selbst gebären. Er tritt als unmündiges Kind ins Dasein, vom Vater gezeugt, aus dem Mutter Schoß geboren, an der Mutterbrust ernährt und wird durch die erzieherische Tradition in Sitte und Sprache zur menschlichen Persönlichkeit erst herangebildet. Das gilt auch für uns Christen. Als Kinder Gottes fallen wir weder vom Himmel, noch werden wir durch ein mystisches Geisteswunder von Oben neugeboren ohne das zeugende Wort und den mütterlichen Schoß der Gottes Wort bezeugenden Gemeinde. Und diese „Gemeinde“ ist nicht entstanden durch eine willkürliche (spontane) Vereinigung von erweckten und geisterfüllten Glaubenshelden, sondern durch eine den erzieherischen göttlichen Offenbarungswegen (§ 7, 3) entsprechende, zur Anbetung Gottes berufene und durch Gottes schöpferische (resp. neuschöpferische) Worte und Thaten dazu befähigte Reichsgemeinde.

Gott erweckt und beruft zwar einzelne Personen als bahnbrechende Verkündiger seines Willens, als prophetische Mittler und Vermittler seines Offenbarungswillens. Ja, keine der höher entwickelten Culturreligionen hat sich verwirklicht ohne solche „Stifter“. Aber diese hellleuchtenden Anfänger eines frommen Gemeinlebens erschienen dazu befähigt und wurden dazu berufen als sonderlich hervorragende Repräsentanten ihres Geschlechts und ihrer Zeit. Sie sind Alle geschichtlich bedingt als aus der Gemeinschaft herausgeborene, hervorragende Glieder eines Stammes, eines Volkes, eines Gemeinwesens, in welchem bereits religiöse Regung und Bewegung sich vorbereitend geltend gemacht oder Bahn gebrochen hatte. Auch die religiösen „Meister“ fallen nicht vom Himmel. Und selbst Christus mußte — mögen wir ihn als bloßen „Religionsstifter“ eminenten Art betrachten oder vor ihm als dem menschengewordenen Gottessohne unser Knie beugen — aus seinem

Volk als Kind herausgeboren und durch die israelitischen, religiös-theokratischen Traditionen erzogen, zu seinem weiterneuernden und weiterlösenden Beruf menschlich in familienhaft-volksthümlicher Umgebung vorbereitet werden. —

Alles was wesentlich d. h. aus natürlicher und geschichtlicher Nothwendigkeit zur Lebensform menschlichen Daseins gehört, wird nicht bloß innerhalb der Menschheit Gattungsgestalt sich verschaffen, sondern wächst aus ihr selbst hervor. Daher gelangt alles im tieferen Sinne echt Menschliche an den Einzelnen nur auf dem natürlichen Wege der Zeugung (Generation) und durch das geistige (sprachliche) Mittel der Ueberlieferung (Tradition), kraft welcher im Einzelnen erst Ueberzeugung zu Stande kommen kann. In diesen geschichtlichen Entwicklungsboden sind die Wurzeln lebendiger Pietät und lebenzeugender, gottgeheiliger Auctorität eingesenkt. Es ist der Mensch im eminenten Sinne ein sociales Wesen und kann ohne die Vaterschaft vorausgegangener Generationen und ohne die Mutterpflege gegenwärtiger Geistesgemeinschaft nie und nimmermehr zu vollgereifter und eigenartiger Persönlichkeit sich entwickeln und charakteristisch ausgestalten. Auch hier ist seine Selbstthätigkeit (das Maß seiner persönlichen Wirksamkeit) bedingt durch die Empfänglichkeit d. h. durch die Aufgeschlossenheit für die Einflüsse und Bedürfnisse der Gemeinschaft. Nehmen und Geben, Theilnahme und Theilgabe (Receptivität und Spontaneität), bewusste Abhängigkeit und willig dienende Freiheit erscheinen hier in lebendiger Wechselwirkung (als Correlatbegriffe). Wie der Mensch schon in Folge geschlechtlicher Differenzirung darauf angelegt ist, als leiblich bedingtes Gattungs Wesen zu existiren (im Gegensatz zu den bloßen Geistwesen oder Engeln); wie er andererseits durch seinen geschichtlichen Entwicklungsfortschritt (in Wort und That) als geistiger Culturträger von allen bloßen Naturwesen (der Thierwelt) sich unterscheidet, so wird auch alles Geistige und Sittliche, insonderheit das religiöse Lebensideal, das in der Menschheit nach Entfaltung ringt, sich stets nur in Gemeinschaftsform verwirklichen können, um durch die Gemeinschaft das anfangs keimartige (embryo-

nische) Einzelleben zu befruchten und zu ernähren, und von diesem, sobald es zur Selbstkraft entwickelt ist, wiederum für gegenwärtige und nachfolgende Generationen Nahrung und Förderung zu erhalten. (Vgl. die nähere Durchführung dieses socialethischen Grundgedankens in meiner Moraltatistik 3. Aufl. 1882. Einl. und in meiner „Christl. Sittenlehre“ 1874, S. 11 ff.)

Auch die Religion im ideal-christlichen Sinne erweist sich dadurch als eine für die Menschheit bestimmte und ihrem Wesen entsprechende Lebensform, daß sie durch Jahrtausende gattungsmäßig sich anbahnt und verwirklicht. Ist die Religion wesentlich Gottesanbetung, so liegt auf der Hand, daß sie nie vom Menschen „einsam“ gelernt und geübt werden kann, trotz aller Verinnerlichung des religiös bereits erzeugten und reif gewordenen Gotteskinds. Der Quellpunkt unseres Gebetslebens würde versiegen, wenn er nicht gespeist würde durch die Atmosphäre, die ihn umgiebt, und wenn er sich nicht immer wieder vereinigte mit den tausend Strömen frommen Gebetslebens, die sich ins Meer der Ewigkeit ergießen. Und so ist es auch mit dem geschichtlichen Werden der positiven Religion. Samenartig beginnend, familienhaft-häuslich sich fortpflanzend, volksthümlich (generationsweise) sich entfaltend — will sie im Princip alle Völker einigen und ist dazu angethan, durch Ueberbrückung der sie scheidenden Kluft den höchsten, idealen Humanitätsgedanken einer verbrüdernten, gliedlich mannigfaltig gestalteten Gottesmenschheit anzubahnen und schließlich zu verwirklichen.

Nach göttlich-pädagogischer Offenbarungsweisheit entsteht also die religiöse Gemeinde nimmermehr durch Zusammenströmen fromm angeregter Gemüther. Sie ist kein „Verein“, den erweckte Seelen in mystischem Sammlungs- und Versammlungstrieb (congregationalistisch) zu Stande bringen, um Gott in stillen Kreisen (Conventikeln) zu dienen und anzubeten. Sie ist keine „Schule“, die durch eine ideale Religionsphilosophie (platonisch) oder durch ein schlechthin bindendes Dogma (scholastisch) sich kennzeichnet und ebenso rasch sich zusammenschließt als verschwindet. Nein — aus dem Samen göttlichen Wortes geboren, aus seinem Geist wunderbar

und doch in nachweisbarer Stetigkeit hervordachsend, fortschreitend, sich entwickelnd, gestaltet sich die gottgewollte, nach dem Lebensideal ringende religiöse Gemeinschaft des Glaubens als ein organisches Gebilde, das in gliedlicher Mannigfaltigkeit die Reime (Potenzen) geschichtlicher Fortentwicklung in sich trägt. Wo die Religion im christlich-idealen Sinne eine dauernde Stätte findet, da thront sie nicht in dem Gefühl oder der Reflexion der Einzelnen — das tritt nur in Zeiten des Verfalls und der Auflösung zu Tage — sondern in dem Gemeingeist, der durch Gottes Geistesoffenbarung in Wort und That getragen, von dem häuslichen Familienleben ausgehend ganze Völker liebevoll umfaßt und bejeelt, ja als sauereteigartige Geistesmacht durch die Weltgeschichte hindurchgeht.

Wir bewegen uns bei solcher Betonung des Gemeinschaftsprincips nicht in selbsterdachten Phantasiegebilden, sondern auf dem Boden der Thatfachen, wie sie uns auch durch die ganze heil. Schrift als Urkunde der Offenbarungsgeschichte bezeugt werden. Schon daß Gott den Menschen als Mann und Weib geschaffen (Gen. 1, 27 ff.), weist darauf hin, daß er generationsweise die Menschheit sich hat entwickeln lassen wollen. Und generationsweise — durch den Weibesamen (1 Mos. 3, 15) — will er auch ihre erneute Gottesgemeinschaft in allmählichem Fortschritt anbahnen. Dazu beruft er zwar einzelne Personen (s. o. S. 82) als Träger seiner Offenbarung und wirkt auch von Person zu Person die Herzensfrömmigkeit, die er von dem Einzelnen fordert (vgl. Spr. 23, 26; 1 Sam. 16, 7) und die sich im „verborgenen“ Gebetsverkehr mit Gott fund geben soll (Ps. 26, 2; 28, 7; 34, 19; 51, 12. 19; 62, 9; 77, 4 mit Matth. 6, 5 ff.). Ist doch der religiöse Glaube selbst wesentlich Herzenssache (Röm. 10, 10 s. w. u. § 9). Aber seine Entstehung und Erstarkung ist an das Zeugniß gebunden, das Gott der Vater in seinem Volk, in seiner Gemeinde und durch sie verkündigen und sich fortpflanzen läßt. Aus dem Samen Abrahams hat er sich das Volk bereitet, durch das er alle „Geschlechter“ und Völker will gesegnet sein lassen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; Apostlg. 3, 25 ff.). Gesetz und Verheißung tragen diesen univervellen Charakter. Mit diesem Volk schließt er seinen Bund (2 Mos. 19, 4 ff.), auf daß es ein „Königreich von Priestern“ sei. Und zu den „Kindern Israel“, die er als Volk aus dem Diensthaufe geführt und erlöst, spricht er sein: „Ich bin der Herr, dein Gott“ (2 Mos. 20, 2 ff.). Das „Du“ in der Gesetzesanrede richtet sich zunächst nicht an den Einzelnen, sondern an die gesammte Gottesgemeinde, wie das insonderheit an dem ersten und vierten Gebote klar wird; denn die

hinzugefügte Begründung (der dich aus dem Anechtsaue erlöst hat) und Verheißung (auf daß du, als Volk, lange lebest auf Erden) hat nur Sinn, wenn sie zunächst dem Volke gilt und in ihm erst dem Einzelnen, als Glied des Ganzen. Ebenso 5 Mos. 6, 4 ff., wo an das „Höre, Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve allein“ sich die an die Gesamtheit gerichtete Mahnung schließt, ihn „von ganzem Herzen lieb zu haben“ (vgl. Jes. 6, 5 ff.; Act. 28, 28: „das Herz dieses Volkes ist verstockt“, wie auch Christus selbst es bestätigt Matth. 13, 15). — Alle die echt biblischen Begriffe „Zion“, „Tochter Zion“, „Jerusalem“, „Israel“ — sind collectiv zu fassen und setzen eine socialreligiöse Anschauung voraus (vgl. namentlich Ez. 36, 5 ff. 26 ff.; 37, 12 ff. 22 ff.). Diese gipfelt aber in der Reichs-Idee, wie sie von Anfang an geschichtlich angebahnt ist (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6 ff.; Ps. 93, 1; 97, 1) und durch den „Menschensohn“ als ein „Reich der Heiligen des Höchsten“ in seinem Volk verwirklicht werden soll (Dan. 7, 18 ff.), also durch den, der aus Israel geboren „sein Volk“ erretten soll von ihren Sünden (Matth. 1, 21) und das „Reich der Himmel“ aufrichten soll auf Erden (Matth. 4, 17; Mark. 1, 15). In die eigne Familie eingegliedert und in ihr „Gehorsam“ lernend (Luk. 2, 51 f.), bezeichnet er zwar (im Gegensatz zur bloß natürlichen Gemeinschaft) alle die, die den Willen thun seines Vaters im Himmel, als Brüder, Mutter und Schwestern (Mark. 3, 31; Luk. 8, 19; Matth. 13, 40 ff.). Aber eben dadurch bahnt er eine geistliche Gemeinschaft an, die „allen Völkern“ gilt (Matth. 28, 19 f.) und von Jerusalem ausgehend „bis an das Ende der Erde“ sich erstrecken soll (Act. 1, 8 ff.). Mit Einem Wort: die Gemeinde, das Volk Gottes, ist und soll nach Gottes heiliger Ordnung sein der Mutterchoß, aus dem ihm Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe (Ps. 110, 3; 100, 3). Und auch die aus Gott durch seinen Geist („von Oben“) Geborenen (Joh. 1, 13; 3, 5; 1 Joh. 5, 4) werden als „Kinder des Reichs“, eben weil sie von Natur „aus dem Fleische geboren“ sind, in die gliedliche Gemeinschaft des „Leibes Christi“ hinein getauft (1 Kor. 10, 13), setzen also diese voraus (1 Kor. 12, 12; Röm. 12, 4; Eph. 4, 15 ff.).

2. Suchen wir uns das Wesen dieser ebenso idealen wie nun realen Gemeinschaft in ihrer religiösen Eigenart klar zu machen. Daß sie für die christliche Glaubenserfahrung weder denkbar noch wirklich ist ohne den Reichsgottesgedanken, liegt auf der Hand. Denn alle göttlichen Offenbarungszwecke gipfeln, wie wir bereits gesehen haben, in dieser allumfassenden Gemeinschaft, wie sie in Christo urbildlich Fleisch und Blut gewonnen und in der von ihm beseelten Gottesmenschheit sich auswirkt und nach ziel-

seßlicher Vollendung ringt (§ 7, 3). Hier kann nun davon nicht die Rede sein, diesen schwierigen und reichhaltigen biblischen Begriff allseitig zu entwickeln. Das wird die Aufgabe unserer gesammten systematischen Lehrdarstellung sein. Nur soweit das religiöse Gemeinschaftsprincip durch diesen Gedanken geklärt und befruchtet wird, haben wir ihn grundlegend uns klar zu machen und unter dem Gesichtspunkte der religiösen Gemeinschaftsidee zu verwerthen.

Unser deutsches Wort „Reich“ bezeichnet ebenso wie die verwandten fremdsprachigen Bezeichnungen (*regnum*, *βασιλεία*, *mamleket* oder *malkut*) zunächst nicht Gemeinschaft, sondern Königswürde, Herrschaft, bezw. Herrschaftsgebiet. Selbst das Eigenschaftswort „reich“ (sowie „reichlich“ und das Zeitwort „reichen“, hinausreichen, hinab- und hinaufreichen) erklärt sich am einfachsten aus dem ursprünglichen Begriff: gewaltig, mächtig, vielvermögend sein (althochdeutsch: *rihhan* = viel vermögen, herrschen). Und so wird auch der Ausdruck „Reich“ überall dort gebraucht, wo es sich um ein Gebiet handelt, das in größerem Umfange von Einem Gedanken oder Einem Machthaber beherrscht wird (so Naturreich, Thierreich, Pflanzenreich, Völkerreich, Erdreich, Himmelreich). In allen Fällen versteht man darunter niemals ein kleines und beschränktes, sondern stets ein weites und mächtiges Herrschaftsgebiet, insonderheit (wie die oben erwähnten fremdsprachigen Ausdrücke andeuten) eine Königsherrschaft, die sich nach bestimmter Ordnung über ein Land oder eine darin vorhandene Völker- oder Menschengemeinschaft erstreckt. Denn Herrschaft ist ohne ein Herrschaftsgebiet und eine gewisse Herrschaftsordnung (Gesetz) nicht denkbar. Es sind also drei Momente, die sich im Reichsbegriff vereinigen: eine herrschende Macht, eine Herrschaftsordnung und ein Herrschaftsgebiet.

Das findet seine Anwendung auch auf das Reich Gottes. Es ist die Königsherrschaft Gottes, die nach bestimmter göttlicher „Ordnung der Dinge“ innerhalb der Menschheit, also in Gemeinschaftsform sich anbahnen, verwirklichen und vollenden soll. „Himmelreich“ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Matthäus, *malkut haschscha-majim* bei Daniel) wird es genannt, sofern es aus überweltlicher

(Offenbarungs-)Sphäre stammend das Erd- und Völkerreich zur Gottesgemeinschaft und schließlich zur himmlischen Verklärung zu bringen berufen und befähigt ist. Sein eigentlicher Boden ist und bleibt aber die Welt (der Kosmos) und in ihr die geschichtsfähige Menschheit. Alle Natur- und Culturgebiete können und sollen ihm dienen. Aber der entscheidende Gesichtspunkt, unter welchem sie Reichgottescharakter gewinnen, ist und bleibt der specifisch religiöse: sie sollen zur Verwirklichung der Gotte Herrschaft gemäß einer höheren, geistigen und geistlichen Ordnung der Dinge innerhalb der zur Gotteskindschaft gelangenden und Gott kindlich anbetenden Menschheit dienen.

Mit dieser religiösen Grundidee des Gottesreiches ist aber nothwendig zweierlei verbunden: einerseits die sittliche Bethätigung und Bewährung der gläubigen Gottesanbetung in der allumfassenden Menschenliebe; andererseits die in der Hoffnung sich abspiegelnde allmähliche Anbahnung, Verwirklichung und schließliche Vollendung jener Gottesgemeinde. So löst sich uns im Princip die oft erörterte Räthselfrage, ob das Reich Gottes mehr religiös (als Gott anbetende Menschengemeinschaft) oder mehr sittlich (als zur Weltbeherrschung berufene Liebesgemeinschaft) zu fassen sei. Beides bedingt sich gegenseitig. Aber das religiöse Moment ist das grundlegende, vorschlagende, weil alle sittliche Bethätigung nach christlicher Glaubenserfahrung aus der religiösen Gottesgemeinschaft, aus der Gewißheit unserer Gotteskindschaft allein quillt und quellen soll. Und so löst sich auch das andere, zu mancher Verwirrung Anlaß gebende Problem: ob das Reich Gottes bereits da ist, gekommen ist, oder ob es als zukünftiges (eschatologisch) gedacht werden soll. Beides schließt sich nicht nur nicht aus, sondern bedingt sich gegenseitig. Soll es in der Verklärungsgestalt einst kommen können und wirklich als Herrlichkeitsreich „offenbar“ werden, so muß es in der Keimform gegenwärtig — sagen wir direct: in Christo gekommen sein, wie es denn bereits in der vorchristlichen Periode der alttestamentlichen Offenbarung schöpferisch angelegt und weisungskräftig (spermatisch) angebahnt worden. Aber es ist

und bleibt gegenwärtig noch verborgen in der Knechtsgestalt und erscheint nur für den gläubigen Innensinn wahrnehmbar und erfahrbar, wenn auch seine welterneuenden und weltbewegenden Wirkungen jedem unbefangenen Beobachter sich aufdrängen müßten.

Eins aber ist gewiß und für unsere grundlegende Untersuchung von entscheidender Bedeutung. Das Gottesreich ist nicht „Königsherrschaft“ Gottes in abstracto, gleichsam in himmlischer (absoluter) Ueberweltlichkeit. Es ist auch nicht bloß „eine neue Ordnung der Dinge“, die vom absoluten Herrscher festgestellt und aufrecht erhalten wird. Es böte uns weder die Thatsache der Gottesherrschaft, noch auch die Unumstößlichkeit seines ordnenden Herrscherwillens irgend einen Halt und Trost für unsere Gotteskindschaft. Das Entscheidende ist, daß Gott die Menschen und die Menschenkinder, die Völker und die Einzelnen, in herablassender, barmherziger und heiliger Liebe zu sich ziehen will als eine ihm willig dienende, ihn gläubig anbetende Gottesgemeinde. So schlägt doch im Reichgottesgedanken der sociale, der Gemeinschaftscharakter vor. Das religiöse Gemeinschaftsprincip wurzelt in der Reichsbestimmung der Menschheit. Kein Reich Gottes ohne Volk Gottes, und kein Volk Gottes ohne Reichszugehörigkeit im Glauben, ohne Reichswirksamkeit in der Liebe und ohne Reichszukunft in der Hoffnung.

Aus dem Allem ergibt sich, daß „Reich Gottes“ principiell nicht identifiziert werden kann und darf etwa mit dem Begriff der „Kirche“, sei es daß wir diese im engeren Sinn als confessionelle Glaubens- und Cultusgemeinschaft, sei es im weiteren Sinne als die „Versammlung aller Gläubigen“ fassen (vgl. w. u. § 17). Mit dem Ausdruck „Kirche“ bezeichnen wir doch immer nur die gegenwärtige Gemeinschaftsform einer bekennnißmäßig sich zusammenschließenden Glaubensgenossenschaft (s. sub. 3). Die vollendete Kirche wird freilich als Reichsgemeinde Jesu dastehen. Aber für die Gegenwart ist und bleibt das Reich Gottes s. z. s. die reichere (umfassendere) Idee, weil sie nicht bloß alle Zeiten und Erscheinungsformen der Gottesoffenbarung umschließt, sondern — inhaltlich —

den weiteren Kreis kennzeichnet, von dem die Kirche als gegenwärtige Glaubensgemeinschaft nur einen Ausschnitt bildet, als die religiöse Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. — Aber freilich — auch das Reich Gottes wird und muß vor Allem in der Reichsgemeinde dadurch erst religiöse Gestalt gewinnen und als Gottesgemeinde sich erweisen, daß sie im Glauben Gott bekennet und in der Gemeinschaft ihm anbetend naht, d. h. die gemeinsame Religion wird mit innerer Nothwendigkeit ihrer Erscheinungsform nach zur wirklichen Bekenntnis- und Cultusgemeinschaft („Kirche“ im weiteren Sinne).

Es könnte manchem exegetischen Specialforscher fraglich erscheinen, ob auch in dem oben (§. 113) schon berührten biblischen Begriff des „Reiches Gottes“ (namentlich im Munde Jesu, unseres Reichshauptes) der Gemeinschaftsfactor also vorschlägt oder vorkommt, wie wir es oben annahmen. Freilich liegt in diesem unergründlichen Geheimniß so Vieles und in den betreffenden Gleichnissen so Mannigfaltiges, daß wir mit unseren armfeligen Ideen und Begriffspaltungen an jene überreiche Wirklichkeit nie heranzureichen werden. Daher redet der Herr im Plural von den „Geheimnissen des Reichs der Himmel“ (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλ. τῶν οὐρανῶν* Matth. 13, 35). Aber Eins ist doch klar und steht unbedingt fest, daß wenn er „das Evangelium vom Reich“ predigt (Matth. 4, 23), er nicht an eine „Königsherrschaft Gottes“ im Himmel denkt, noch an eine bloße „neue Ordnung der Dinge“, sondern an die Menschen, denen er jene Frohbotschaft bringt. Es ist also das „Reich der Himmel“ auf Erden den Menschen erschienen, um als höchstes Gut Gegenstand ihres Suchens (*ζητεῖν* Matth. 6, 33) zu werden, damit sie hineinkommen (Matth. 7, 21 vgl. 5, 3. 10). Deshalb nennt Christus auch im Hinblick auf die alttestamentliche Gottesgemeinde die Kinder Israels „Kinder des Reichs“ (Matth. 8, 12) und stellt das Gottesreich als ein einheitliches (Gemeinschafts-) Reich von Gotteskindern — den wahren *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (Matth. 13, 38 ff.), von denen auch der „Kleinste“, wegen der höheren Entwicklungsstufe, größer ist als der gewaltigste Repräsentant des N. B. (Matth. 11, 11) — in Gegensatz zum gottfeindlichen, keine wirkliche Gemeinschaft ermöglichenden Satansreich (Matth. 12, 26). Und des Himmelreichs Schlüssel (Matth. 16, 19) bringt er in Zusammenhang mit der felsenfesten Gründung seiner Gemeinde (*ἐκκλησία*) auf den Christum bekennenden Glauben (s. w. u. sub. 3). — Selbstverständlich liegen in diesem Gemeinschaftsbegriff die Königsherrschaft Gottes in Christo und die neue Ordnung der Dinge als grundlegende Bedingungen mit enthalten. Aber sie verwirklichen sich und sollen sich schließlich in Herrlichkeit verwirklichen unter

nenen, die sein Reich als Gotteskinder ererben sollen (Matth. 25, 34 vgl. 1 Kor. 6, 9; 15, 50; vgl. Apof. 5, 10: Du hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, aus allerlei Geschlecht und Jungen und Volk und Heiden; Apof. 20, 6). Daher verheißt er den Seinen, daß sie mit ihm in seines „Vaters Reich“ auch neu trinken sollen von dem Gewächs des Weinstocks (Matth. 26, 29 vgl. Luf. 13, 29). — Die Frage also, ob Christus mit dem „Reich Gottes“ im Anschluß an die jüdisch-messianische Idee ein herrliches Zukunftsreich gemeint (z. B. Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luf. 9, 27; 11, 2; 17, 20; 19, 11), oder eine gegenwärtig bereits gekommene Königsherrschaft Gottes in seinem Volk (wie z. B. Luf. 17, 21 vgl. Matth. 3, 2; Mark. 1, 15), ist eine durchaus müßige. Die Reichsgenossenschaft unter ihrem offenbar gewordenen Reichshaupt nach der im Evangelium geoffenbarten neuen Ordnung der Dinge ist bereits thatsächlich vorhanden (Röm. 14, 17), aber noch in geheimnißvoll verborgener (s. § 7, 1) Knechtsgestalt, der Verherrlichung harrend und der Vollendung entgegenarbeitend (Matth. 20, 1 ff.; 24, 14; Apof. 11, 16). Ebenso ist es eine schiefe Fragestellung, ob das Reich als „höchstes Gut“ eine sittliche oder religiöse Idee sei. Denn nach biblischer Anschauung, die zunächst das religiöse Gemeinschaftsverhältniß der aus dem Wort erzeugten „Kinder“ des Reichs betont (Matth. 13, 38; 1 Kor. 3, 9), ist das Trachten nach dem Reich zugleich mit dem Trachten nach seiner „Gerechtigkeit“ verbunden (Matth. 5, 17; 6, 33) und die im Glauben ergriffene Reichsgerechtigkeit, wie sie uns Friede und Freude im heil. Geist verbürgt (Röm. 14, 17), giebt sich bei den Kindern des Reichs, die es ererben sollen, nothwendig in der Liebe (Matth. 25, 34 ff.) und in der Hoffnung (Röm. 8, 18 ff.) kund.

3. In ihrer wirklichen Erscheinungsform gewinnt die religiöse Glaubensgemeinschaft nothwendig Bekenntniß- und Cultusgestalt in Wort und That, in Lehre und Leben. Wie der göttliche Factor der Religion, die Offenbarung (§ 7, 3) nur dann wirksam und wirklich (zur Realität) werden konnte, wenn Gott als der Vater redend und handelnd sich der religionsbedürftigen Menschheit bezeugte, so gilt principiell dieselbe Forderung für die Religionsgemeinde. In dem Maße als das göttliche Offenbarungswort in ihrem Herzen einen Widerhall findet und Glauben erweckt, wird in dem Bekenntniß die menschliche Antwort als Ausdruck des Gemeinglaubens, also in diesem Sinne (ohne daß wir hier schon an Confessionsunterschiede oder Gegensätze zu denken brauchen) sich confessionell ausprägen. Und wie das Offenbarungswort in allmäh-

lichem Fortschritt den Gnadenwillen Gottes kund thut, so wird auch das Bekenntniß als Signatur des inhaltlich bestimmten (objectiven) Gemeinglaubens entwicklungsgeschichtlichen Charakter tragen (§ 17, 2). Es handelt sich dabei nicht um ein geschlossenes (theoretisches) Lehrsystem, noch auch um eine dem Glauben entnommene begrifflich fixirte (theologische) Weltanschauung, sondern um das Bekennen als religiösen Glaubensact, zur Wahrung und Förderung des wirklich ergriffenen und innerlich angeeigneten Wahrheitschazes, so wie er, in der göttlichen Offenbarung der Gemeinde dargeboten, in fortschreitender Glaubenserfahrung, im Kampfe mit dem irreligiösen Irrthum und in der Selbstentfaltung des inneren Glaubenslebens zu eigenartiger Ausprägung drängt. Im religiösen Gemeinschaftsprincip ruht also die allgemeine und praktische Nothwendigkeit eines Dogma's (einer fides, quae creditur), sofern wir darunter die anerkannte und öffentlich bestimmte Lehrform des sich im Bekenntniß kundgebenden Gemeinglaubens verstehen (s. o. § 6). Eine „dogmenlose“ Religion anzunehmen oder zu erstreben, wäre ein pure Gedankenlosigkeit oder eine rein subjective, auf gemeinsame Verständigung verzichtende Gefühlsforderung. Ideal und real betrachtet ist die Religion, als Gemeinschafts-sache angesehen, durch das Bekenntniß charakterisirt, mag sich dieses in lehrhafter (mündlicher) Ueberlieferung oder — in geschichtlich entwickelterem Stadium — als schriftlich (symbolisch) fixirte Lehrnorm (s. § 17, 3) gestalten.

Das auf fortschreitender Ueberlieferung (Tradition) ruhende Bekenntniß wird aber als ein religiös motivirtes auch stets in der Gottesverehrung d. h. in der gemeinsamen Gebets- und Cultusform sich einen entsprechenden Ausdruck schaffen. Sonst bliebe das Bekenntniß nur lehrhaftes Zeugniß einer Glaubensanschauung. Ihm fehlte der specifisch religiöse Charakter, wie er stets in dem kindlich-hingebenden Gebetsverkehr mit Gott eigenartig — im Unterschiede von anderen sittlichen und culturlichen Gemeinschaftshandlungen — zu Tage tritt. Ja wir können — auf Grund christlicher Glaubenserfahrung — die Beobachtung machen, daß der

Pulsschlag religiösen Lebens — der persönliche Gebetsverkehr mit Gott — in dem Maße lebendig und nachhaltig wird, als er aus dem gemeinsamen Cultus sich Nahrung holt und wiederum zu gemeinsamer Gottesverehrung drängt.

Man hat daher (wie wir es bei den alten Dogmatikern sahen s. o. § 5 S. 58) nicht mit Unrecht die Religion selbst — in ihrem historischen Gemeinschaftscharakter („objective“ oder „geschichtliche“ Religion) — als die eigenthümliche Art der in einer Menschheitsgruppe geltenden Gottesverehrung bezeichnet (s. o. § 6 S. 71 ff.), wie sie auf dem Grunde und nach dem Maße der im Glauben erfassten Gotteserkenntniß sich vollzieht. Nur verkannte man dabei, daß erstens dies nur eine Seite religiösen Lebens darstellt; und zweitens, daß es eben darauf ankommt, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, d. h. daß die Cultus- und Gebetsgemeinschaft in Wort und That auf den göttlich bezeugten (geoffenbarten) Worten und Thaten ruht und beruhen muß. Ferner darf die Religion ihrem idealen Charakter nach als gottesdienstliche Bekenntniß- und Gebetsgemeinschaft nicht auf die einzelnen (sporadischen), etwa äußerlich (gesetzlich) vorgeschriebenen Cultusacte beschränkt gedacht werden. In der cultischen Gebetsgemeinschaft gipfelt nur das religiöse Glaubensbedürfniß der Gemeinde, wie es andererseits (inhaltlich) auf den Worten und Thaten des sich selbst bezeugenden Gottes ruhen muß. Aus Gottes des Vaters Gnaden- und Liebesfülle empfängt die Glaubensgemeinschaft fort und fort die Gaben, deren sie für ihr cultisches Leben bedarf (sacramentales Moment) und bringt ihm dafür die Opfer des Gebets und des Dankes dar in dem jeweiligen, eigenartigen Typus der gemeinsamen Selbsthingabe (sacrificielles Moment).

Als Reichgottesgemeinde bewährt sich aber die Cultusgemeinde, wie aus allem bisherigen sich von selbst versteht, nur in dem Maße, als ihre Bekenntniß- und Cultusgemeinschaft auch in ihrem gesammten Leben sich abspiegelt und erneuernd auf dieses wirkt. Zunächst ist in dieser Hinsicht schon die gottesdienstliche Sitte bedeutsam. Sie zieht die Einzelgruppen — die religiöse Haus- und Volks-

gemeinschaft — mit hinein in die Wirksamkeit der religiösen Lebenslust und wirkt so sauerteigartig auch auf die sittliche wie religiöse Lebensentwicklung der Einzelnen. Nur die lebendige Auctorität, ruhend auf gottgeheiliger Ueberlieferung (Tradition), ist im Stande, in den Einzelnen jene Pietät wach zu rufen und zu entwickeln, die sie nicht ihrer persönlichen Selbständigkeit beraubt, sondern ihnen erst den Ort im Reiche Gottes anweist, wo sie als Glieder dem Ganzen dienend zu charaktervoller Eigenart heranwachsen (§ 9) und so erst, den Menschen dienend und nach dem Reich Gottes trachtend, ihren Antheil an der gottesdienstlichen Gemeinschaft als einen fruchtbringenden darthun. Auch werden mit durch die gottesdienstliche Gemeinschaft alle übrigen (culturlichen und ethisch-rechtlichen) socialen Gebilde dem Reichgottes-Ideal als dem höchsten Gute näher gebracht. Das natürliche Familienleben und das rechtlich geordnete Gesellschaftsleben gewinnen einen anderen Werth nicht blos, sondern eine höhere Weihe durch den göttlichen Gemeinschaftszweck; und eine „Umwerthung der Werthe“ tritt allerdings ein durch den Gedanken, daß schließlich das ganze Leben — der Gemeinschaft wie des Einzelnen — ein Gottesdienst werden soll, in dem die Liebe durch den Glauben geädelt, der Glaube in der Liebe thätig und beide in beseligender Hoffnung dem Verklärungsziel, einer gottgeeyinten, brüderlich verbundenen Menschheit betend entgegenarbeiten.

Es liegt auf der Hand, daß so aufgefaßt das religiöse Gemeinschaftsprincip den einzelnen Frommen in seiner persönlichen Ueberzeugung nicht durch die für die entwickelte Gemeinschaft nothwendige Lehr- und Bekenntnißform (Dogma, fides quae creditur s. w. u. § 17, 2) beengen oder (zwangsweise, durch äußerlichen Machtspruch, unlebendige Auctorität) unfrei machen soll oder darf. Gerade innerhalb der religiösen Gemeinschaft, wenn wir sie — mit Ausschluß fanatischer Gleichmacherei und Drängerei — im gesunden christlichen Sinne als Bekenntniß- und Gebetsgemeinschaft gliederlicher Art fassen, kann, ja soll in gewissem Sinne (s. § 9) Jedes „nach seiner Façon selig werden“, d. h. nach der Eigenart der

Bedürfnisses und nach dem Maße der Erfahrung „seines Glaubens leben“. Es braucht eben nicht Jeder Alles (quantitativ) zu umfassen und zu erfassen, was die Gemeinschaft vielleicht in tausendjähriger, kampfreicher Entwicklung sich errungen. Je mehr sie als eine lebendige Bekenntnis- und Cultusgemeinde des gottgeschenkten Wahrheitschatzes aus Gnaden gewiß und ihres geistlichen Bestandes dankbar froh geworden ist, desto mehr kann und soll sie der religiösen Einzelentwicklung duldsam, ja hegend und pflegend Raum geben. In der Wahrung des religiösen Gemeinschaftsprincips liegt die beste Gewähr für wahre Toleranz. Denn was der Eine nicht hat oder noch nicht hat — das hat der Andere; und während das heranwachsende Kind für seine Glaubensernährung der Milchspeise bedarf, wird die Amme, die sie ihr reichen soll, durch die starke Speise genährt und gekräftigt, wie sie in der entwickelteren religiösen Bekenntnis- und Cultusgemeinschaft enthalten und gewährleistet ist (s. w. u. § 17, 3).

So werden Geburt und Erziehung, Tradition und Sitte, Lehre und Leben der religiösen Gemeinschaft — die, wo sie gesund und wahr sich gestaltet, erfahrungsmäßig allein im Stande ist, die Völkergegensätze zu überbrücken und die einzelne Volksgenossenschaft „tiefer tief“ zu einigen — zugleich zum mütterlichen Geschichtsboden für das sich entwickelnde fromme Selbstbewußtsein der Einzelpersonlichkeit. Und dieses wieder erstarkt — nach der religiösen Seite angesehen — nur in dem Maße, als es rückwirkend die Fortbildung des religiösen Gemeingeistes beeinflusst. In dieser Wechselwirkung zwischen Gemeinleben und Einzelleben feiert der göttliche Urgedanke, das Ideal der Religion seine schönsten Triumphe. Die innere „Freiheit der Kinder Gottes“ kann nimmermehr aus der Loslösung (Emancipation) von dem inneren naturgemäßen Zusammenhange gliedlicher Gemeinschaft hervorgehen. Es lebt der Einzelne — sittlich wie religiös — nur in dem Maße, als er liebend dem Ganzen dient. Und das kann für die „Kinder des Reichs“ nur in dem Glauben geschehen, der sich der gottesdienstlichen Bekenntnisgemeinschaft freut und sich bewußt bleibt, aus

diesem Mutter Schoße die Nahrung, aus dem Gemeingeist erst die Anregung erhalten zu haben, die ihn zu einem kindlichen Gebetsverkehr mit Gott befähigt.

Je mehr das Reich Gottes in der Menschheit festen Boden und lebensvolle Gestalt gewinnt, desto mehr wird auch das eigenartige Kindesverhältnis des Einzelnen zu seinem Gott sich in der zur Gesundheit des Ganzen nothwendigen Mannigfaltigkeit entwickeln können, die ohne ängstliche Bevormundung oder drängerisches Treiben den verschiedenen Gaben Raum giebt und den psychologisch bedingten Entwicklungsstadien in schonender Weise Rechnung trägt. Das wird uns bei der speciellen Betrachtung des kirchlichen Dogma's als der ausgeprägten Lehrform der christlichen Confessionsgemeinschaft später noch näher entgegentreten (§ 17, 2). Was aber bei aller Mannigfaltigkeit der Entwicklungsstadien und der religiösen Bedürfnisse das dem Ideal der Religion entsprechende schlechterdings nothwendige Urelement des subjectiv-religiösen Lebens, m. a. W. wo der „Sitz der Religion“ im Innern des Menschen zu suchen sei, und in welchem Sinne von einem Persönlichkeitsprincip auf dem Gebiet religiöser Gemeinschaft die Rede sein kann, haben wir nunmehr noch abschließend ins Auge zu fassen.

In der heil. Schrift wird stets beides: das Bekennen in lehrhafter Ueberlieferung des Gotteswortes und der wahre Gottesdienst in thatsächlicher Befolgung seines geoffenbarten Willens als Kennzeichen des Gottesvolkes, der „Gemeinde“ der Kinder Gottes, hingestellt. Wie es schon von den Urbätern (Noah, Abraham) heißt, daß sie „anriefen den Namen des Herrn“ und ihm gemeinsam „opferten“ (1 Mos. 8, 21; 1 Mos. 12, 8), so erhält Moses die Weisung, daß Jahve's aus der Knechtschaft Aegyptens erlöstes Volk ihm „auf dem Berge opfern werde“ (2 Mos. 3, 12) und „ihm allein dienen solle“ (2 Mos. 20, 3 ff.; 5 Mos. 5, 15). Und alle seine Worte sollen sie „den Kindern einprägen“ (5 Mos. 6, 7 ff. vgl. 1 Mos. 18, 19), auf daß sie sich bewähren als das gottgeheilte Volk (vgl. das Sabbathgebot 2 Mos. 19, 8 ff.; 5 Mos. 7, 8; 14, 2). Daher hebt es auch Paulus als charakteristisch für Israel hervor, daß mit dem Bunde der Kinderschaft, dem Gesetz und der Verheißung auch der „Gottesdienst“ (*λατρεία* Röm. 9, 5) nothwendig verbunden gewesen sei. — Freilich weisen schon die A.T.lichen Propheten darauf hin, daß Lippendienst und äußerliches Opferbringen keine wahre Gottesverehrung sei

(Jes. 29, 13; vgl. Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; Matth. 9, 13). Aber „Gott dank opfern“ und „des Herrn Namen bekennen“ ist und bleibt für alle Zeit das Kennzeichen des wahren Gottesvolkes (Ps. 50, 14. 23; 110, 3; 116, 17 u. f.). — Darum legt auch Christus im Hinblick auf den Gemeinschaftszweck solch einen Nachdruck auf das „Bekennen vor den Menschen“ (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8) und erklärt (Petrus gegenüber) seine Gemeinde (*ἐκκλησία*) gründen zu wollen auf den bekennenden Apostel (Matth. 16, 18). So fordert er auch im Anschluß an die Traditionen Israels den wahren Gottesdienst (das *προσκυνεῖν* Joh. 4, 23) von den Seinen und stellt diesen wiederholt in Gegensatz zum äußerlichen Lippenbekenntnis und scheinheiligen, prahlerischen Gebetscult der Pharisäer (Matth. 6, 5 f.; 15, 7 ff.; Mark. 7, 6). Das von Jesu speciell betonte Herzensgebet im Kämmerlein setzt doch — wie das gleich darauf gelehrt „Vater unser“ beweist (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2 ff.) — voraus, daß man in der Gemeinschaft beten lernt und beten soll (vgl. Matth. 18, 20, wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen u.). So ist also das Bekenntnis des Mundes, wie es aus dem Herzensglauben quillt (Röm. 10, 9 ff.), nicht eine rein innerliche, persönliche Sache. Für ein nach außen zu Tage tretendes Reden und Thun wäre dann weder ein Beweggrund noch ein verständlicher Zweck nachweisbar. Vielmehr ist das Beten stets ein auf die religiöse Gemeinschaft abzielendes Kennzeichen des gläubig frommen Sinnes, dem zugleich das Bekenntnis Herzensbedürfnis ist. Vgl. 1. Joh. 4, 2 ff. Wer da Christum, als im Fleisch gekommenen, bekennet (*ὁμολογεῖ* u.), läßt die Wirkung des *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* erkennen. Freilich muß es wie bei der Liebestundgebung nicht bloß mit der Zunge, sondern mit der That und Wahrheit geschehen (1 Joh. 3, 18). So wird denn auch in der Schrift nicht bloß vom Glauben als einer persönlichen Herzenssache (vgl. § 9, 1. 2), sondern im Sinne des Gemeinglaubens geredet (Luk. 5, 20: da der Herr ihren Glauben sah; vgl. Apostg. 20, 21; 24, 24; Röm. 1, 8. 12 *ἡ ἐν ἀλλήλοις πίστις*; Röm. 16, 26). Nach Anordnung Gottes soll allen Völkern „der Gehorsam des Glaubens“ kundgethan werden. Daher das Ideal: in der Gemeinde „Ein Glaube“, wie Eine Taufe u. Eph. 4, 5; Tit. 1, 4. — Wegen der hohen, ja grundlegenden Wichtigkeit der religiösen Glaubensgemeinschaft wird auch die Mahnung wiederholt ausgesprochen (Ebr. 4, 14; 10, 23; 1 Tim. 6, 12) zu „halten am Bekenntnis“ und nicht hintanzusetzen die fromme Gemeinschaft (*ἐπισυναγωγὴν* Ebr. 10, 25), da wir dem Herrn nicht bloß „in den Herzen“ singen und spielen, sondern „unter einander“ reden, lehren, vermahnend und Dank sagen sollen Gott und dem Vater (Eph. 5, 19 f.; Kol. 3, 17) als Theilnehmer an dem Opferrath (*κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* 1 Kor. 10, 16 ff.) und in dem Bewußtsein, daß wir zu „Einem Geist“ (Gemeingeist) getränkt sind (1 Kor. 12, 13 ff.), der sich in der gliedlichen Mannigfaltigkeit des Leibes auch mannigfaltig kund giebt (Röm. 12, 1 ff., wo die *λογικὴ λατρεία* mit der Verschiedenheit der Gaben v. 4 ff. in Zusammen-

hang gestellt ist). S. a. Eph. 4, 11 ff. — Daß aber innerhalb der bekennenden und Gott dienenden Religionsgemeinschaft das „Reich Gottes“ als ein reich gegliederter Organismus Raum läßt für die Verschiedenartigkeit der individuellen Bedürfnisse, ergibt sich aus den meisten darauf bezüglichen Gleichnissen Jesu (Matth. 13, 17 ff. 31 ff.; 20, 1 ff.; 25, 19 u. f.), so wie aus seinem verschiedenen Verhalten zu den Heilsbedürftigen (Matth. 11, 5; 15, 30 f.). Doch davon im nächsten § 9, 1.

§ 8. Zusammenfassung.

1. Wie alle leibliche und geistige Lebensbewegung des Menschen aus organisch gegliederter Gattungsgemeinschaft, natürlich und geschichtlich, unter dem Einfluß von Sprache und Sitte hervorstößt, so erweist sich auch die Religion als ein der Menschheit wesentliches und nothwendiges Lebensmoment dadurch, daß sie in gegliederter Gemeinschaft sich verwirklicht. Nur so kann sie als eine sauerteigartig wirkende Macht geistiger Menschheitsentwicklung verstanden werden.

2. Das ideale Wesen religiöser Gemeinschaft wird näher gekennzeichnet durch den Gedanken eines Reiches Gottes, in welchem auf Grund der Königsherrschaft Gottes und gemäß seiner (religiös-sittlichen) Reichsordnung alle natürlichen Gemeinschaftsgebilde verklärt werden sollen zu Einer Gemeinde derer, die den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten, ihren Glauben in der Liebe bewahren und in beseligender Hoffnung der Vollendung harren.

3. Wie die göttliche Selbstoffenbarung (§ 7, 3), so wird auch die religiöse Glaubensgemeinschaft des Gottesreiches sich durch Wort und That kennzeichnen, d. h. sie muß in geschichtlicher Entwicklung zur Bekenntnis- und Kultusgemeinschaft (Kirche) in Glaubens-Lehre und Glaubens-Leben sich ausgestalten. Nur so können auch die einzelnen Personen als Glieder der Gemeinschaft durch lebendige Ueberlieferung zu religiöser Glaubensüberzeugung in pietätvoller Freiheit erzogen werden (§ 9).

§ 9. Der individuelle Factor der Religion oder das Persönlichkeitsprincip.

1. Wir erkannten es als einen erfahrungswidrigen Irrthum, ja als eine Selbsttäuschung, wenn man die Religion als „Privatsache“ ansieht und mit persönlicher Frömmigkeit (Religiosität) verwechselt. Als weltgeschichtliche und weltbewegende Geistesmacht ist sie stets Gemeinschaftssache und kommt, selbst ihrem idealen Grundbegriff nach (§ 6), nicht zu Stande ohne die Voraussetzung göttlicher Selbstbezeugung (§ 7) in menschlich sich vermittelnder Ueberlieferung (§ 8). In diesem Sinne redet man von positiver und objectiver Religion auf geschichtlicher Grundlage. Als weltbewegende Macht aber kann sie sich nur dann bewähren, wenn sie die Herzen bewegt und zur erfahrungsmäßigen Glaubensüberzeugung im Personleben der Einzelnen wird. Ja, es ist in gewissem Sinne berechtigt zu sagen, daß wahre Religion — im christlichen Sinne als kindliche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit — nur da ist und sein kann, wo sie individuell sich ausprägt, zum Pulsschlag des persönlichen Innenlebens, zur Gewissenssache (s. u. sub. 2) geworden ist. Nur daß wir diese den Einzelnen beseelende und beseligende Glaubensüberzeugung nicht als das Wesen der Religion schlechthin kennzeichnen dürfen. Die Religion ist bestimmend für ganze Epochen der Völkerentwicklung und zugleich Symptom der herrschenden Volksitten, sei es im guten, sei es im schlimmen Sinne. Wo sie gesund sich entwickelt, als lebendige auctoritative Macht, da adelt sie die Volksseele, bestimmt segensreich die Volkssitte und wirkt sauerteigartig auf alle Gemeinschaftsgebilde. Aber, wenn irgendwo, so gilt hier der Satz: corruptio optimi pessima. Der abergläubische Fanatismus, als zerrbildliche Ausartung der Religion (s. w. u. § 10 ff.), wird ebenso zur elementar zerstörenden Gemeinschaftsmacht, wie der wahre religiöse Gemeinglaube zu einer aufbauenden.

Die Sauerteig- und Salznatur der Religion als Gemeinschaftssache erscheint aber wesentlich bedingt durch die innere Wahrheit und Gesundheit der Glaubensüberzeugung in den Einzelnen,

sofern diese sich selbst bewegende, eigenartige Glieder der Gemeinschaft sind. Der persönliche Gebetsverkehr mit Gott, auf innerer Herzensnoth und Nöthigung des Gewissens ruhend, begründet und bedingt das, was wir „Frömmigkeit“ (Religiosität = pietas) nennen. Sie ist selbstverständlich Lebensbedingung für den Einzelnen und soll sich erweisen als Hebelpunkt seiner sittlichen Lebenserneuerung. Aber über diesem ewig wogenden, ewig sich wiederholenden, beseligenden oder ängstenden „Ja“ und „Nein“ der Einzelseelen schreitet die Religion durch die Jahrhunderte, bauend oder zerstörend, je nach dem Vornwalten des „Ja“ und „Nein“ in den nach innerer Glaubensgewißheit ringenden Gemüthern. Für die Segen bringende Macht der Religion, für ihre sittigende Lebenskraft, geschweige denn für die Erneuerung und Beseligung der Einzelindividuen ist — wie sich aus der Grundidee (§ 6) von selbst ergibt — die innerste, aus schmerzlicher Erfahrung herausgeborene Glaubensüberzeugung entscheidende Bedingung — *conditio sine qua non*.

Da erhebt sich nun für die principielle Untersuchung eine große Schwierigkeit. Quot capita, tot sensus — heißt es im alten Spruch! Und: „Jeder nach seiner Façon!“ lautet seine moderne, typisch gewordene Deutung. Selbst von positiv christlicher Seite beruft man sich auf die „Majestät“ des Einzelgewissens, auf diese schlechthin „inappellable“ höchste Instanz, deren Verletzung oder Umgehung nur Formel- und Heuchelwesen, aber nicht wahre Religion erzeugen oder fördern könne. Und wer wollte für die tausendfach schillernde Mannigfaltigkeit der individuellen Bedürfnisse, der Anlage, des Temperaments, des Geschlechts, des Bildungsstandes, der Entwicklungsstufen vom unmündigen Kinde bis zum gereiften Manne die einheitliche Wesensform der religiösen Ueberzeugung, ja auch nur der dabei zu Grunde liegenden Gottesidee, geschweige denn der Anbetungsweise feststellen! Wie kann, so hielt mir einst ein ernster Grübler vor, ein Alexander von Humboldt denselben Gott haben, wie der wilde Zuluskaffer oder der rohe Hottentotte? — Es ist in der That nicht zu leugnen, daß auf

diesem Gebiete dem sittlichen Bedarf und der geistigen Fassungskraft in vollem Sinn Rechnung zu tragen ist. Nichts widerstrebt so sehr der Schablone als jene zarteste und mächtigste Seelenbewegung, die wir Frömmigkeit nennen. Es wäre nicht nur grausam, es wäre albern und thöricht, ein Zeichen größter Bornirtheit oder jesuitischer Gewissenstyrannie, das in Uniformszwang pressen zu wollen, was seinem innersten Charakter nach keimartig beginnend, von innen heraus wachsend sich entfalten muß. Nur in der Atmosphäre der Freiheit und auf dem Boden eigensten Erlebens kann diese zarte Pflanze gedeihen und ihre eigenartigen Früchte bringen. Wer etwa durch kirchliche Glaubenssagung einen Glaubensgehorsam (im Sinne der römischen *fides implicita*, da man einfach hinnimmt, was die Kirche lehrt) erwirken oder durch ein fertiges Dogma (als Seligkeitsbedingung) auf das Einzelgewissen Pression auszuüben versucht, schlägt dem Wesen der Frömmigkeit nicht nur, sondern auch dem idealen Grundbegriff der Religion ins Angesicht. Wir sahen bereits (s. o. § 8 S. 122), daß selbst das religiöse Gemeinschaftsprincip, sowie die Eigenart des geschichtlich gewordenen und fort und fort werdenden Dogma's (der *fides, quae creditur*) es mit sich bringt, daß dem Einzelnen Raum zur Entwicklung gegeben werde; ja daß das Ganze nur in gliedlicher Mannigfaltigkeit sich gesund und lebensvoll entwickeln kann. Sonst wäre das Gemeinschaftsprincip ein verwüstendes, weil nivellirendes, d. h. es stünde im Widerspruch mit der Idee des religiösen Organismus und seinem steten Nahrungs- und Wachstumsbedürfnis. Das lebensvoll geartete Reich Gottes wandelte sich in eine trostlose Sandwüste und die brutale Forderung der „Gleichheit“ zerstörte den Reiz lebensvoller Samen- und Keimbildung.

Auch hier berühren sich die Extreme des tyrannischen Zwanges und des radikalen Freiheitsgelüstes in der Alles ertödtenden Gleichheitstendenz. Die angeblich christliche „Seelengleichheits-Lüge“, wie Nießsche sie in seiner drastischen Manier nennt, ist nur das heuchlerische Gewand für alle die, welche vor Seelendressur und Tortur

nicht zurückschrecken. Thatsächlich stehen die modernen Helden der Revolution mit ihrem fansküllotten Dreieinigkeitsdogma (*égalité, liberté, fraternité*) auf demselben Boden mit den jesuitischen Schablonenmenschen, die das Opfer des Intellects fordern und die Gewissen unter das alleinseligmachende Joch beugen. Hier wie dort geistige Guillotinenwirtschaft; hier wie dort zerstört das zum allgemeinen Gesetz erhobene „Dogma“ die mannigfaltigen, zarten Entwicklungskeime individueller Erfahrung und Lebensstellung.

Im Gegensatz dazu fordert der echt menschliche Charakter der allmählich fortschreitenden Gottesoffenbarung (§ 7), ebenso wie die organisch wachsende Gestalt der religiösen Gemeinschaftsüberlieferung (§ 8) die stete, zarte Rücksichtnahme auf die zeitlich und räumlich bedingten Entwicklungsstufen. Jene beiden grundlegenden Factoren aller wahren Religion wollen und sollen erzieherisch wirken, d. h. überzeugend, freimachend, vertiefend, durch geistige, innerlich zeugende, liebevolle Auctorität, nicht durch einen gefeßlichen Zwangsapparat, der nur Furcht, aber nicht Ehrfurcht hervorzurufen im Stande ist, ja schließlich alle wahre Pietät zerstört; denn so wird in unfreien Seelen nur abergläubische Knechtschaft (religiöser Servilismus), in freiheitsdürftigen Gemüthern nur ungläubige Selbstbehauptung (religiöser Radicalismus) erzielt. Jene artet dann immer wieder in bornirte Sicherheit, diese in superkluge Zweifelsucht aus.

Dogma und Ueberzeugung, Gemeinglauben und Personglauben widersprechen sich, ideal angesehen, ebensowenig als Gottesoffenbarung und individuelle Frömmigkeit. Im Gegentheil: sie fordern einander und bedingen sich gegenseitig, so wie das Menschenkind, als Embryo sich allmählich entwickelnd, durch den zeugenden Vater bedingt erscheint, um aus dem Mutter Schoß als eigenartiges Individuum zum Charakter heranwachsen zu können. So setzt das Einzelkind die empfangende und erziehende Gemeinschaft voraus, damit es pietätvoll als dienendes Glied sich dem Ganzen einfügen lerne. So erscheint auch das religiöse Glaubensleben stets social bedingt, um eigenartig sich entfalten zu

können. Je nach Art und Maß der Lebenserfahrung wird es verschiedene Stadien durchlaufen müssen, nicht sprunghaft, nicht monoton. In gewissem Sinne muß ein Jeder sozusagen von vorn anfangen; und es wird sich daher auch bei Jedem verschieden gestalten. Je nach der Fassungsgabe und dem Bildungsstande, je nach dem Maß des nach gewordenen Gewissens, je nach der Eigenart des kindlich unmittelbaren und selbstbewußt vermittelten Denkens, je nach weiblicher und männlicher Gemüthsart, je nach sanguinischem oder phlegmatischem, cholericem oder melancholischem Temperament wird die Herzensfrömmigkeit auch verschiedene Stadien durchlaufen und Farbe gewinnen. In diese reizvolle Mannigfaltigkeit der Lichteffecte verständnißvoll hineinzuschauen, ist für uns lehrreicher und erfreulicher, als wenn man mit dem blendenden Schein „absoluter Wahrheit“ und „fertigen Dogmas“ die Seelen schreckt und ihren Sehnerv schwächt. Nicht absolute Lichtfülle — weiß in weiß! — erquickt unsere Augen (s. o. § 7, S. 88 f.). Ja es wäre diese blendende Fülle für uns eins mit absoluter Verdunkelung. Nur in prismatischer Farbenbrechung tritt uns das Licht wohlthuend entgegen. Und der Regenbogen in seiner geheimnisvollen, überwältigenden Farbenpracht auf dunklem Wolkenhintergrunde wird uns so zum symbolischen Zeichen religiöser Gottesgemeinschaft (vgl. 1 Mos. 9, 13), jenes Gottesfriedens, der höher ist als alle „absolut“ sein wollende Menschenvernunft.

Aber wer giebt uns das Spektroskop in die Hand, durch das wir die eigenartige Farbe wahrer Frömmigkeit, persönlicher Glaubensüberzeugung erkennen und so das trotz aller Verschiedenartigkeit wesentlich Gleichartige, das gleichsam durchschlagende Lichtmoment wahrzunehmen im Stande sind? Laufen wir nicht Gefahr, bei solcher Betonung individueller Verschiedenheit religiöser Entwicklungsstufen lauter heterogene, rein subjective Glaubensansichten uns vorzuspiegeln, lauter zerstückte Glieder — *disjecti membra poetae!* — uns zu erdichten? Gerathen wir da nicht in den schlimmsten Atomismus? Und verzichten wir damit nicht auf Klarstellung eines Persönlichkeitsprincips im religiösen Leben? Es

muß doch ein entscheidendes, durchschlagendes Lebensmoment als einigender Pulsschlag auffindbar und nachweisbar sein. Wo bliebe sonst der zu gesundem Wachsthum nothwendige Zusammenhang des Gesamtleibes? Wie wäre insonderheit eine fromme, Gott dienende Gemeinde, ein Gemeinglaube, ein Gemeinbekenntniß, ein gemeinsamer Gebetsverkehr mit Gott und eine gegenseitige Verständigung möglich, wenn Alles „verschieden“ wäre, wenn Jeder nur „auf seinen Weg“ sähe und sich um den Andern nicht kümmerte? Wäre das nicht eine ziellose, mühselige Wüstenwanderung mit lauter täuschenden Lustspiegelungen? Würde nicht dann die Religion selbst, wie die entschiedenen Weltkinder meinen, eine große *Fata morgana*? —

Wie die Menschheitsidee — der große, echt christliche Gedanke der Humanität — nicht geschädigt oder gar aufgehoben wird, sondern mitbedingt erscheint durch das Menschenkindsein der Einzelnen; wie das, was wir Volksseele nennen, nicht zu einer Täuschung wird durch die temperamentelle Verschiedenheit der Individuen, sondern gerade in diesen lebt und weht; wie die das Collectivgewissen ausprägende und abspiegelnde Volksfitt das Einzelgewissen nicht knechtet, sondern erzieherisch bildet, so ist es auch auf dem Gebiete religiöser Herzens- und Geistesbewegung. Die Verschiedenartigkeit des Pulschlages hebt doch nicht das Gesetz der Blutcirculation auf, soweit dieses Gesetz Lebensbedingung des Gesamtkörpers ist. So mag die Frömmigkeit noch so verschieden bei den Einzelnen sich entwickeln und ausprägen. Ihrem Wesen und idealen Ziele nach wird und muß jener principiell entscheidende Punkt sich nachweisen lassen, in welchem — wenigstens nach christlicher Weltanschauung (§ 6) — alle Frömmigkeit wurzelt. Wo jene Ehrfurcht waltet, die mit der Sehnsucht nach Gott, nach dem lebendigen, persönlichen Gott (§ 7) sich paart, wird eine gewisse Ausgleichung aller jener Unterschiede ermöglicht sein, so daß wir sagen können: das ist entscheidend, das darf nicht fehlen, wo von Frömmigkeit die Rede ist, mag sie im Herzen eines rohen Hottentotten oder eines hochgebildeten Europäers sich eine Stätte bereiten.

Beide werden sich ihren Gott, zu dem sie kindlich beten, vielleicht verschieden vorstellen. Aber ihr kindlicher Gebetsglaube ist wesentlich einer.

Wir könnten dieses Eine — im Rückblick auf unsere obige principielle Grundlegung (§ 6) — die ahnungsvolle, hingebend kindliche Liebe zu Gott als unserm Vater nennen. Aber — abgesehen von dem Bildlichen in diesem Ausdruck — sahen wir schon: daß die Liebe (Hingabe zu gegenseitiger Gemeinschaft) auch zwischen Gleichartigen, zwischen Menschen unter einander, zwischen dem menschlichen Kinde und Vater möglich ist und wirklich werden soll. Und doch reden wir da nicht von religiöser Verehrung, es sei denn, daß wir der niederen Stufe der heidnischen Ahnenanbetung oder des abergläubischen Heiligencultus uns nähern wollten. Der Ausdruck Liebe (resp. „Gemeinschaft“) drückt jedenfalls nicht bezeichnend genug die unbedingte Art des hingebenden Vertrauens, und zwar gegenüber dem ewigen, schlechthin unsichtbaren, weil geistig-persönlichen Gott aus. Das ist nur in gläubiger Anbetung möglich. Es ist daher der Glaube als zuverlässiges Vertrauen kindlicher Art das eigentlich Charakteristische der persönlichen Frömmigkeit. Warum? Weil, wie wir oben bereits nachgewiesen haben, in ihm allein die den Kindesinn kennzeichnenden, charakteristischen Lebenselemente sich wunderbar durchdringen und gegenseitig bedingen: Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, Ehrfurcht und Zutrauen. Es steht daher der Glaube, als religiöse Willens- und Herzenshingabe nicht etwa in Gegensatz zur Liebe. Schon unser Wort Glaube (*πίστις*) ist verwandt mit Liebe und schließt die „Treue“ mit Nothwendigkeit in sich. Aber als ein sich Gottgeloben in unbedingtem Vertrauen ist diese Art Herzenshingabe doch etwas anderes als die aus ihr hervormachsende gegenseitige Liebe. — Sodann aber ist der religiöse Glaube zugleich persönliches Ueberzeugtsein, innerlich sich uns aufdrängende Gewißheit gegenüber einem unsichtbaren Gut, dessen für uns werthvoller Wesensbestand lediglich für den Gläubigen da ist, sofern er das ihm dargebotene

Gnadengut als ihm persönlich geltend zu erfassen wagt. Gott gegenüber, dem persönlich sich offenbarenden Gott der Liebe gegenüber wird aber dieser unbedingt vertrauende Glaube, sofern er sich trotz brennendem Schuldgefühl der Gnade Gottes getröstet, mit innerer Nothwendigkeit zum Gebetsverkehr der Seele mit Gott, sei es auch nur als aufsteigender Gebetsseufzer einer armen Zöllner- und Schächerseele (s. v. S. 66 ff.).

Also: nur arm und klein gewordene Seelen sind fromme Seelen. Nur aus den tiefsten Schmerzen des Selbstgerichts kann jenes zum Gott der Gnade sich aufringende kindliche Vertrauen geboren werden, das wir — bei aller Verschiedenheit der Entwicklungsstufen und Bildungselemente — vom Standpunkt christlicher Erfahrung als das Einheitsmoment, als das Persönlichkeitsprincip, als den Brennpunkt bezeichnen dürfen, in dem sich alle Strahlen wahrer Frömmigkeit concentriren, und von dem aus sie erleuchtend und erwärmend das ganze Leben des Gotteskinde zu durchdringen im Stande sind. Und diese tief kindliche (nicht kindische!) Frömmigkeit dürfen wir in christlichem Sinne von Jedem fordern und erwarten, ganz abgesehen von einzelnen Glaubenslehren in Betreff der Eigenart göttlicher Selbstoffenbarung in Christo oder der Heilsvermittlung in dem gottmenschlichen Erlöser oder der Heilsaneignung durch bestimmte Heilsmedien als Träger des heiligen Geistes. Nicht Annahme eines kirchlichen Dogmas, nicht Anerkennung des Wunders, nicht Zustimmung zu einzelnen Heilsthatsachen, nicht das Fürwahrhalten gewisser Berichte über sie, nicht die Unterwerfung unter die Bibel als infallibles Gotteswort, nicht das Mitmachen der Ceremonien oder eifrige Betheiligung am Gottesdienst darf für jene Quintessenz wahrer Frömmigkeit im christlichen Sinne als bedingend angesehen werden. Das sind alles höchstens einzelne Symptome entwickelten Glaubens oder confessionell ausgeprägter (kirchlicher) Religiosität (vgl. § 16). Der betende Sinn, die vertrauende Aufgeschlossenheit des zerschlagenen und zu Gott dem Vater sich kindlich nahenden Herzens — das ist die Eine, bei Allen gleiche Signatur jener Frömmigkeit, die für den Christen

freilich einzig und allein in der Person Christi und in dem Glauben an ihn Bestand und Gewissheitsgrund hat (§. w. u. § 15 ff.). Aber eben in Christi Sinn und kraft seines Selbstzeugnisses in Wort und That sind wir gelangt und können wir gelangen zu jener beseligenden Gewissheit, daß der im Gebet sich kundgebende Glaube des armen, aber sich begnadigt wissenden Sünders ihn zum frommen, dankbaren, selbstlosen Gotteskinde macht, das sich Gottes als seines himmlischen Vaters vertrauensvoll getröstet. Alles kluge Denken und warme Fühlen, alles erarbeitete Wissen und mühselige Thun, alle eigene Charakterbildung und Lebentüchtigkeit entscheidet hier nicht. Da findet sich nicht der Hebelpunkt (das *δός μοι πῶς στῶ*), von dem aus wir die Welt des Jammers aus den Angeln heben. Der springende Quell ist das „getröstete Elend“, das allein — wie alle Noth — uns beten lehrt, d. h. fromm macht. Und solche Erfahrung erzeugt und vermehrt immer wieder jenen gebetsfreundigen Glauben, aus dem alle selbstlose Liebe und alle beseligende Hoffnung herausgeboren werden soll, ja mit innerer Nothwendigkeit sich herausgebirt, unser Gesamtleben bereichert und uns zu Kindern Gottes adelt, die „in seinem Reich“ ihm willig dienen (§ 8) und erst dadurch erfolgreich der gläubigen Gemeinde, der Menschheit Gottes zu dienen vermögen, ihr das wiedererstattend, was sie an göttlicher Gnadengabe durch sie empfangen und nächst Gott ihr verdanken.

So wird das Persönlichkeitsprincip religiösen Lebens zur wahrhaft befreienden, weil liebevoll bindenden Macht — für den Einzelnen, sofern er sich nunmehr willig und freudig, in dem Bewußtsein, daß auch sein persönlicher Werth durch Gemeinsinn und Gemeinschaftsdienst wächst, dem Ganzen gliedlich einordnet; für die Gesamtheit, sofern sie der mannigfaltigsten Gaben bedarf zu ihrer Erstarkung und so der eigenartigen Mitwirkung des Einzelnen sich freut. Die wahre Gegenseitigkeit — gesunder, demüthiger, nicht selbstgerechter, weil weltförmig selbstgemachter Altruismus — die Gegenseitigkeit, da man nicht sucht was sein, sondern was des Andern ist, erscheint geradezu bedingt durch die eigenartige Freiheitsentwicklung der persönlichen Frömmigkeit. Wir lernen

so Geduld d. h. wahre Toleranz üben im Hinblick auf die schwachen, noch nicht oder nicht mehr in frommem Orangete arbeitenden Glieder, und schützen uns zugleich vor jener unfreundlichen Gleichgültigkeit oder Indifferenz, die den Stempel unbrüderlicher Gesinnung trägt, weil sie — nach dem Grundsatz des *laissez aller* — jeden auf seinem Irrwege der Gottlosigkeit fortstürmen läßt, unbekümmert darum, ob er in sein Verderben rennt.

Das theilnehmende Verständniß für die individuelle Verschiedenheit der Glaubenserfahrung und des Glaubensmaßes muß also zum treibenden Beweggrund werden für die mittheilende und theilnehmende, wirksame und schonende Liebe, die in dem Andern, durch Wachrufen einer ähnlichen beseligenden Erfahrung, wie wir sie durchgemacht, jenen kindlich vertrauenden Glauben, jenes Gebetsleben zu fördern sucht, in welchem das Persönlichkeitsprincip der idealen Religion oder die wahre Frömmigkeit ihrem Wesen nach zu suchen und zu finden ist.

Wir stehen mit dieser unserer Auffassung des individuellen Factors religiösen Lebens ganz auf dem Boden der Schrift, indem sie durchgehend die im Gebet sich kundgebende gläubige Ehrfurcht vor Gott und seinem Willen zum Kennzeichen der Frömmigkeit (*pia reverentia*, *εὐσεβεία*, *θεοσεβεία*, *‘הִרְאָה*) macht. Aber wie verschieden die Erfahrungen und Entwicklungsstadien, schon wenn wir auf die Helben und persönlichen Träger der geschichtlichen Gottesoffenbarung blicken! Das N.T. brandmarkt die pharisäische Schablonenfrömmigkeit als Heuchelwesen. Und auch im A.T. verwirklicht sich trotz der Lapidarschrift des göttlichen Gesetzes und seiner Kernforderung: der Liebe zu Gott und dem Nächsten, der (objective) Gotteswille als (subjective) Gottesfurcht in dem Einzelnen je nach Empfänglichkeit, Begabung und Eigenart verschieden. Das tritt bei den Frommen der Urgeschichte (Gen. 4, 7; 5, 24), insonderheit aber schon bei den Erzvätern plastisch uns entgegen, bei einem Noah, dem Prediger der Gerechtigkeit (Gen. 6, 9; 7, 1), bei einem Abraham, dem Vater des Glaubensgehorsams (Gen. 12, 1 ff.; 26, 5), bei einem Isaak, dem stillen Leidträger (Gen. 22, 2 ff.), bei einem Jakob, der als im Gebet Ringender zum Gotteskämpfer (Israel) wurde (Gen. 32, 25 ff.). Und wie aus Erz gehauen stehen jene Gestalten vor unserem geistigen Auge, die im Volk Gottes bahnbrechend wurden für die Erweckung und Läuterung des frommen Sinnes, nicht bloß ein Moses und Elias, ein Josua und Gideon, ein David und Nathan, sondern auch die eigenartigen Gebilde eines Samuel und

Elisa oder die geistesmächtigen Träger prophetischen Geistes wie Hosea und Amos, Jesaja und Jeremia, Ezechiel und Daniel bis herab auf Johannes den Täufer, den gewaltigen und demüthigen Vorläufer des Herrn. Sie alle sind als arme begnadigte Sünder, die sich in gebetsfreudigem Glauben ihrem Gotte naheten, zugleich in That und Wort ein Beweis für die personbildende, individualisirende Macht des Gottesgeistes und — sagen wir es schon hier — ein Gegenbeweis gegen die mechanische, d. h. gleichmachende (nivellirende) Inspirations-theorie. Ist es doch Gott der Herr selbst, der in herablassender Anpassung an das menschliche Bedürfnis „vielfach und vielartig“ (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως Ebr. 1, 1) zu uns hat reden wollen durch die Propheten und so auch durch seinen Sohn. Das hohe Recht der eigenartigen Persönlichkeit tritt uns im N.T. noch deutlicher entgegen, wo die harte Form des lapidaren Gesetzes den zarteren Nuancirungen des Evangeliums weicht, um jenes zur wahren (idealen, gottgewollten) Erfüllung (Matth. 5, 17 ff.) zu bringen. Wie Christus selbst im engern Jüngerkreis jeden verschieden anfaßt — ich erinnere an Petrus und Johannes (Joh. 21, 22 ff.), an die beiden Söhne Zebedäi (Luk. 9, 54 ff.), an Thomas (Joh. 14, 5 ff.; 20, 24 ff.) und schließlich an Paulus (Apost. 9, 1 ff.) — so wirkt und weckt er auch den Glauben, den Allen gemeinsamen und nothwendigen Kindesinn, das volle, unbedingte Herzensvertrauen durch die verschiedensten Mittel. Er weiß das Glauben weckende Wort überall dem individuellen Bedürfnis anzupassen, anders bei den Gliedern des Judentums (wo er sich stets auf die von ihnen gekannte und anerkannte Schriftüberlieferung beruft; vgl. Joh. 5, 39 ff.; 10, 34 ff.; Luk. 10, 26; 4, 11 u.), anders bei den einzelnen Heiden, die ihm bittend und betend nahen (Joh. 4, 46 ff.; Matth. 15, 22 ff.); und wieder anders gegenüber den schriftgelehrten Pharisäern (Matth. 23, 13 ff.) als gegenüber der großen Menge, die seinen „Jammer“ nach ruft (Matth. 5, 1 ff.; Mark. 6, 34). Darauf weist auch neben seinem heilskräftigen Thun an den verschiedenen Heilsbedürftigen (Matth. 11, 5 f.; 15, 30 ff.; vgl. Jes. 35, 8) Jesu gesammte Predigt hin, insonderheit seine Gleichnisse vom Gottesreich, von dem viererlei Acker (Luk. 8, 4 ff.) mit seiner qualitativ und quantitativ verschiedenen Frucht trotz dem gleich guten Samen (Matth. 13, 1 ff.; 17–23, 34–41; Mark. 4, 2 ff.). Ebenso die Gleichnisse vom Reich mit den verschiedenen Fischen (Matth. 13, 31 ff.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1 ff.), vom großen Abendmahl (Luk. 14, 21 ff.), den verschiedenen Pfunden (Luk. 19, 12) und der verschiedenen Form der Barmherzigkeitsübung (Matth. 25, 35 ff.). — Und doch betont er — typisch für Alle — das „Eine was Noth thut“, das „gute Theil“ (Luk. 10, 42) und bezeichnet damit das principiell entscheidende Moment der gottgewollten Gesinnung, der wahren Frömmigkeit, wie sie allein aus der samenartigen Kraft des Gotteswortes hervorsprossend in dem empfänglichen Herzen Wurzel faßt und zur Frucht reift. Entscheidendes Symptom dafür ist negativ: das „Armsein im Geist“

(Matth. 5, 3; 11, 5), das „Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit“ (Matth. 5, 6); positiv: das Kindwerden, ohne welches ein Eingang ins Reich Gottes unmöglich erscheint (Matth. 18, 3; 19, 4; Mark. 10, 15), der Nothkrei um Erbarmen (Matth. 9, 27; 15, 22; 17, 16; Mark. 10, 47; Luk. 17, 13), der vertrauende Sinn, wie er bereits im Sessfornnglauben (Matth. 17, 20; Luk. 17, 6) als Berge versetzend sich erweist. — Und wie Jesus das Gebet (Vater unser Matth. 6, 9 ff.) zum typischen Kennzeichen der Gotteskindschaft macht und das „glauben an Gott“ (Mark. 11, 22) mit der kindlichen Anbetung in Zusammenhang bringt (Matth. 7, 11; 21, 22; Luk. 11, 9 ff.), so gilt ihm das Bittner- und Schächergebet (Luk. 18, 13; 23, 43) als das spezifische Symptom der frommen Gesinnung, die vor Gott gilt und den ewigen Frieden uns verbürgt. — Demgemäß wird in den apostolischen Schriften durchgehend der Glaube (πίστις), d. h. der herzlich vertrauende Kindesinn, wie er aus der Sinnesänderung (ἡ εἰς θεὸν μετένοια Apost. 20, 21) hervorgeht (Mark. 1, 15), als das einzig mögliche Empfangsorgan für Gottes erbarmende Vaterliebe hingestellt (Röm. 1, 17; 3, 28; 10, 10 ff.; Gal. 2, 16; 3, 26; Eph. 3, 12; 1 Joh. 5, 4 u. 10; Jak. 1, 6: er bitte aber im Glauben; Ebr. 10, 38). — Die charakteristische Grunddefinition des die Frömmigkeit kennzeichnenden Glaubens findet sich Ebr. 11, 1, wo er als die gewisse Zuversicht des, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht, beschrieben wird (eigentlich: der innerlich ersagte „Wesensbestand“, ἐνστάσις, der gehofften, unsichtbaren Dinge vgl. Ebr. 1, 3; 3, 14). — Und daß dieser Glaube nicht etwa mit dem Zutrauen, das wir guten Menschen schenken, zu verwechseln ist, ergibt sich daraus, daß wir nur an Gott glauben (πιστεύειν εἰς) bezw. an Christum, sofern Gott selbst in ihm sich uns darstellt und offenbart (vgl. Matth. 18, 6; Mark. 9, 42; Joh. 3, 15. 36; 6, 40. 47; 7, 38; 11, 26; 1 Joh. 5, 10 ff.). S. Schlatter, Der Glaube im N.T. 1885, S. 208; 239; 456 ff.; 581 f.). Und doch, trotz des wesentlich Einen, was Noth thut, wird die Mannigfaltigkeit nicht nur in dem Maß des Glaubens (Röm. 12, 3; Eph. 4, 16) sondern in der Empfänglichkeit der Einzelnen betont (cf. 1 Kor. 8, 9 ff.). Trotz dem Einen „vernünftigen“ Gottesdienst (λατρεία Röm. 12, 1 f.) ist doch die Verschiedenheit der Gaben (Röm. 12, 4 ff.) und die gliedliche Mannigfaltigkeit (1 Kor. 12, 12 ff.) zu respectiren. Niemand soll man den „Schwachen“ zu trinken geben (1 Kor. 3, 2; 1 Petr. 2, 21 ff.; Ebr. 5, 12), wo sie die „starke Speise“ (die voll entwickelte Glaubenslehre) noch nicht vertragen. Die im Glauben Schwachen (Röm. 14, 1; 15, 1; 1 Kor. 9, 22) sollen geduldig getragen und, was sterben will, gestärkt werden (Apost. 3, 2). Selbst jede Gemeindeglieder, als frommgläubige Collectivperson gedacht, hat ihr verschiedenes Glaubensbedürfnis und Glaubensverständnis, wie die charakteristische Verschiedenheit der apostol. Briefe und der sieben Sendschreiben in der Apokalypse beweisen. Und doch ist es der Eine, gebetsfreudige, Gott vertrauende, kindliche und wachsende Glaube (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm. 1, 17, Kol. 1, 11;

2, 10; 2 Petr. 3, 18), der Allen Noth thut und ohne den es „unmöglich ist Gott zu gefallen“ (Ebr. 11, 6). Er ist also in der That nach biblischer Gesamtanschauung das centrale Persönlichkeitsprincip (*ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως* Ebr. 3, 14) aller Gott wohlgefälligen Herzensfrömmigkeit. Daß nach biblischer Anschauung aus ihm allein der Liebesgehorsam im Reiche Gottes und die beseligende Hoffnung der schließlichen Vollendung herausgehoben werden kann, haben wir schon früher (vgl. § 6, 2 S. 78 f.) gesehen. S. 1 Joh. 5, 1 ff.; Gal. 5, 6; Röm. 12, 12.

2. Fragen wir nun weiter nach dem sogenannten „Sitz“ oder „Ort“ der Religiosität im menschlichen Personleben oder genauer nach dem seelischen Organ der Frömmigkeit, so erhebt sich — in Folge der Sprachverwirrung, die auf dem psychologischen Gebiet herrscht — eine große Schwierigkeit für die Klarstellung des Persönlichkeitsprincips in der Religion.

Die neuesten Untersuchungen von P. Natorp (Einf. in die Psychologie 1888), Rehmke (Lehrb. der allg. Psychologie 1894), Vorbradt (Psychologie des Glaubens 1895), E. Koch (Die Psychologie in der Religionswissenschaft 1896) sind in ihrer sich gegenseitig widersprechenden Unklarheit ein schlagender Beweis dafür. Ebenso F. Max Müller's „Psychologische Religion“ (deutsch von Winterhitz 1895), die er als „Theosophie“ aus „natürlicher“, „physischer“ und „anthropologischer“ Religion hervorgehen läßt (s. Gifford-Vorlesungen, IV Bände 1892 ff.).

Um eine präcise Antwort zu erhalten, müßten wir eine psychologische Untersuchung vorausschicken, die hier in genügender Vollständigkeit nicht angestellt werden kann. Aber die Richtung dürfen und müssen wir andeuten, in der eine Verständigung erzielt oder wenigstens angebahnt werden kann.

Die Verwirrung entsteht m. E. vorzugsweise dadurch, daß man das Fühlen als coordinirte (wenn nicht gar höhere) Seelenbewegung neben dem Denken und Wollen sich vorstellt. Das kommt aber daher, daß man die niederen seelischen Erscheinungen des leiblich bedingten Naturlebens im Menschen (psychophysischen Phänomene nach Wundt, Fechner u. A.) von den specifisch geistigen Vorgängen (psychopneumatischen Phänomenen) nicht klar unterschied. Die stete, geheimnißvolle Wechselwirkung zwischen Natur- und Personleben im Menschen wird ja kein erfahrener Psychologe leugnen. Es kommt aber Alles darauf an, sie in ihrer Eigenart so zu kenn-

zeichnen, daß ihre wesentliche (principielle) Zugehörigkeit zu der einen oder andern Seite des menschlichen Doppel Lebens nicht verwischt werde. Leib und Seele stehen in einem derartigen Functionsverhältniß, daß mit der körperlich bedingten Naturgrundlage die Seele sich zum Ichbewußtsein, d. h. zur Fähigkeit geistigen Erkennens und Wollens allmählich erst entwickelt. Seele und Geist sind also ebensowenig als Körper und Leib verschiedene „Substanzen“ in uns. Die altgriechische (platonische) Dreitheilung (Trichotomie: *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα*) müßte bei so abstracter Betrachtungsweise nothwendig zur Viertheilung (Tetratomic: *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, σὰρξ*) gelangen.

Wie und warum das Geheimniß unseres menschlichen Wesens, wie wir meinen, zweitheilig (dichotomisch) zu fassen ist, werden wir später in unserer dogmatischen Analyse des gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschen näher zu begründen Gelegenheit haben. Hier genüge der Hinweis darauf, daß die eigenartige menschliche Seele trotz ihres naturhaften (animalischen) Charakters geistfähig ist und daß der menschliche Leib trotz seiner materiellen (hylisch-sarkischen) Eigenart dienstfähig erscheint für höhere, ideale Zwecke. Das körperlich bedingte Naturleben und das geistig sich ausprägende Personleben kennzeichnen das Doppelantlitz — nicht das „Doppel-Ich“, sondern die „Doppel-Natur“ des Menschen in seiner Welt- und Gottverwandtschaft. Und wie auf dem Gebiete unseres Naturlebens das sinnlich empfindende (sensibel-wahrnehmende) und begehrende (motorisch-treibende) Element im unmittelbaren Bewußtsein (Gefühl) sich durchdringen und bedingen, so kennzeichnet sich das Personleben durch die stete Wechselwirkung zwischen dem aufnehmenden Erkennen (Receptivität) und dem zwecksetzenden Wollen (Spontaneität) in dem einheitlichen Ichbewußtsein, so daß Gottes- und Weltbewußtsein sich in dem Selbstbewußtsein zu höherer geistiger Einheit zusammenschließen (s. w. u. sub. 3). Unsere alten Dogmatiker wußten wohl, was sie thaten, wenn sie — unter Ablehnung der altgriechischen Psychologie mit ihrer verwirrenden Dreitheilung — bei ihrer dichotomischen Anschauung verharrten und deshalb

auch das naturhaft bedingte Fühlen (*sentire* oder *appetitus sensitivus*) nicht mit dem Denken und Wollen confundirten, sondern *intellectus* und *voluntas* als die specifisch geistigen Elemente und Functionen des Personlebens bezeichneten. —

Das Gefühl, im Sinne des unmittelbaren Innewerdens aller empfangenen Eindrücke (*sensibles* Empfindungsleben) oder des unmittelbaren Dranges zu ihrer Aeußerung (*motorisches* Triebleben) gehört durchaus der menschlichen Naturseite an, ist also nicht mit der specifisch geistigen Eigenart menschlichen Erkennens und Wollens (Denken und Handeln) auf eine Stufe zu stellen oder gar, wie es häufig geschieht, namentlich bei mystischer oder romantischer Grundanschauung, als das höhere oder tiefere Moment der menschlichen Seelenbewegung zu fassen. Es geht vielmehr allem Erkennen und Wollen, aller geistigen Receptivität und Spontaneität parallel. Es empfängt die Eindrücke durch Wahrnehmung und setzt sie durch Vorstellung in Begehren um; und es begleitet zugleich alle Vorgänge des geistigen Personlebens als phantasievolle Stimmung, als temperamentell bedingte Wellenbewegung, wie sie in Lust und Unlust, Behagen und Unbehagen, Freude und Schmerz die Zuständlichkeit unseres gesammten — also auch unseres geistigen — Daseins und Soseins abspiegelt. Die sogen. Phantasie (die sensitive Einbildungskraft, die zugleich impulsiv zur ausbildenden Gestaltungskraft werden kann) ist ein wesentliches Symptom des Gefühlslebens und als solches, wenn es in der Zucht des Geistes gehalten wird, von enormer Bedeutung, namentlich auf ästhetischem Gebiete. Aber ohne diese Zucht geräth der dem naturwüchsigem Gefühlsleben sich hingebende Mensch ins Phantasiren; und die Religion als Gefühlsfache oder Stimmung droht selbst zum Phantasma zu werden.

Daß unser Fühlen nicht — wie fast durchgehends von den modernen Psychologen und Dogmatikern angenommen wird — als eine dritte Geistesfunction neben dem Denken und Wollen bezeichnet werden darf, ergiebt sich aus folgendem erfahrungsmäßigen Thatbestande. Das niedere, leiblich bedingte Gefühl ist stets natur-

haft geartet, sei es in der Form sinnlichen Empfindens (*Sinneswahrnehmung* durch *sensible* Nerven, *Affection*, *Perception*, *sensatio*), sei es in der Art sinnlichen Begehrens (*Triebleben*, durch *motorische* Nerven, *Affect*, *appetitus*). Das höhere (*seelisch* bedingte) Gefühl — vielleicht mit den *sympathischen*, *vagen* Nerven zusammenhängend — begleitet sodann als *Seelenstimmung* alle geistigen Functionen des Denkens und Wollens, aber doch nur so, daß unser selbstbewußtes Erkennen oder Handeln in dem gefühlsmäßigen Empfinden oder Begehren seinen seelischen Hintergrund hat und eine temperamentartige (*resp.* phantastische) Abspiegelung findet. So wird das Gefühl allerdings zum seelischen Herde der allmählich erwachenden geistigen Erkenntniß und Willensbewegung, so wie aller geistigen (*inneren*) Erfahrung. Und bei fortgeschrittener Entwicklung des Personlebens ist und bleibt das Gefühl ein Gradmesser für die Stärke und Tragweite (*Intensität* und *Extensität*) der geistigen Bewegung und aller geistigen Erregenschaft. In Freude und Schmerz, in Lust und Unlust giebt sich die Macht des empfangenen Eindrucks einen unverkennbaren, in gewissem Sinne unwiderstehlichen Ausdruck. Aber darin liegt eben der Beweis, daß das Gefühl, wenn wir so sagen dürfen, nur eine seelische Vorbedingung oder Begleitererscheinung für alle geistigen Denk- und Willensvorgänge ist. Das läßt sich namentlich daraus entnehmen, daß in der Gefühlsphäre selbst, in den Lustempfindungen und Lustbegierden (ebenso bei der Unlust) erfahrungsmäßig beides enthalten ist: das receptive und spontane Moment — wie im geistig selbstbewußten Personleben das Erkennen und Wollen — dort nur eigenartig gefärbt durch die sensible und motorische Seite des leiblich bedingten Naturlebens. So ist die freudvolle Gefühls-erregung, als unmittelbar empfundener Eindruck der seelische (*sensitive*) Hintergrund für alles geistig fortschreitende, selbstbewußte Aufnehmen der Wahrheit in vernunftgemäßer, idealer Erkenntniß. Und der freudvolle Gefühlsdrang, als unmittelbarer Ausdruck des Begehrens wird zum treibenden (*impulsiv-motorischen*) Hintergrund für alles geistig fortschreitende, selbstthätige Wirken des Guten in

vernunftgemäßem, idealen Wollen. Das kann uns um so weniger wunder nehmen, als wir selbst unsere leiblichen Sinne — vor Allem das Ohr und das Auge, das Hören und Sehen — als die unumgänglichen Empfangsorgane für alles Geistige und Religiöse, was an unser Inwendiges kommen soll, anerkennen müssen. Das liegt in unserer menschlichen Organisation begründet. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu! Um wie viel mehr wird die Erregung des Gefühls als des unmittelbaren seelischen Lebensherdes zur selbstverständlichen Voraussetzung werden müssen für alle Einflüsse des göttlichen und socialen Factors der Religion.

Daher wird auch kein geistig-ideales menschliches Lebensgebiet — sei es das ästhetisch Schöne, das ethisch Gute oder das intellectuell Wahre — ein Gegenstand menschlicher Geistesbewegung in Theilnahme (Receptivität) und Theilgabe (Activität) werden können ohne jene begleitende, sinnlich mitbedingte Gefühlsstimmung (Einbildungskraft), ohne Erregung der Lust-Empfindung und des Lust-Begehrens. Alles was wir Begeisterung nennen als Höhepunkt unseres Personlebens, ist durch die Mitwirkung des Gefühls oder der Phantasie bedingt. Und das was man „Interesse“ (gleich „Werthgefühl“) nennt, ist auch dem keimartigen Anfange nach (principiell) nicht denkbar, geschweige denn wirklich vorhanden ohne jene Gefühlsbetheiligung, die alle Wechselbeziehung (inter-esse) zwischen Gegenständlichem und Zuständlichem, Object und Subject vermittelt, kraft des erregten Innensinns die Aufmerksamkeit weckt und das Verständniß anbahnt, ja ein Werthurtheil überhaupt erst ermöglicht.

Namentlich auf dem Gebiet des Schönen ist diese Wahrnehmung unbestreitbar. Aber auch auf anderen geistigen Gebieten, dem ethischen und religiösen insonderheit wird das Dichterwort seine Wahrheit behaupten: wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen. Nur daß die Gefühlsindrücke und Ausdrücke (die receptive und spontane Phantasie, als Einbildungs- und Ausbildungskraft) auch hier — wie es ja selbst in der entwickelten Ästhetik

der Fall ist — nur den Impuls für tieferes geistiges Forschen abgeben oder die Errungenschaften des Forschungstriebes stimmungsmäßig begleiten. Vollends auf dem Gebiete der Frömmigkeit, als der tiefsten und idealsten Herzensbewegung läßt sich ein fortschreitendes Wollen und Erkennen ohne Gefühlsindrücke und Gemüthsbewegung gar nicht denken, geschweige denn in weltbewegende That umsetzen. Aber ihrem geistig-tieferen Wesen nach (principiell betrachtet) darf die Religiosität nicht Gefühlsache oder Gegenstand der Phantasie sein und bleiben. Sonst würde sie zur Selbsttäuschung oder fänke in die niedere Sphäre des unklar hin- und herwogenden seelischen Naturlebens herab. Das Werthurtheil bliebe ein rein subjectives, bei jedem Einzelindividuum sich verschieden gestaltendes Gefühls- oder Phantasieurtheil.

Man hat mit einem gewissen Schein des Rechts gesagt: das Gefühl sei eben das charakteristische Symptom oder „Phänomen“ der Herzensbewegung (A. Carlblom). Herz und Kopf bilden gleichsam Gegensätze. Dort Gefühlsleben, hier Denkarbeit, dort religiöser Glaube, hier wissenschaftliche Erkenntniß! Wenn nun — anerkanntermaßen und nach biblischer Anschauung — die Frömmigkeit als gläubiges Vertrauen zu Gott ihren „Sitz“ im Herzen habe, so bestehe sie eben in der Berührung oder „Nührung“ des Herzens, müßte also Sache des Gefühls sein. So sagt Koch (a. a. O. S. 101): Wir sollen die Religion nicht blos im „Kopfe“ haben, sondern im „Herzen“ tragen. Die Herzensbewegung ist ihm aber Gefühlsbewegung im Gegensatz zu „Reflexionsvorstellungen“, die kein „volles Vertrauen“ in sich schließen. Dabei hat man wohl auch das Gefühl — im Gegensatz zu dem mehr sinnlich gearteten „Empfinden“ (Wahrnehmen) — als das „höhere“, geistig durchdrungene Gefühl, oder als „Gemüth“ bezeichnet, in welchem die Denken und Wollen umschließende (oder „denkwollende“) Eigenart des Herzens sich kund gebe. Vor Allem hat Schleiermacher diese Anschauung wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, ja die Frömmigkeit in einen gewissen Gegensatz zum Wissen und Thun gesetzt, um die „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ als ein „Jrgendwohergetroffen-

sein“ mit dem „schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühl“ zu identificiren. Und die neuere (Mitschlsche) Theologie bewegt sich mit einer gewissen Vorliebe — trotz ihrer Opposition gegen die Mystik — in dieser Richtung, indem sie den frommen Herzensglauben mit seinem mehr oder weniger gefühlsmäßigen „Werthurtheil“ in einen directen Gegensatz stellt zu der vermittelten (objectiv-theoretischen und wissenschaftlichen) Erkenntniß. Mit gehobenem „Selbstgefühl“ proclamirt sie so einen Werthmesser für die Frömmigkeit, wie er im Grunde nur in der Schule der Romantiker ein Heimathsrecht hat. Aber freilich beginnt gerade hier die Unhaltbarkeit dieser subjectivistisch gefärbten Anschauung zu Tage zu treten, indem das praktische Willensmoment unter Kantischem Einfluß gleichzeitig in den Vordergrund tritt, und die intellectuelle (speculative) Seite der Vernunftargumentation und Begriffsbildung, wie sie Hegel vor Allem forderte, wenn auch im Princip ausgeschlossen, doch in der That sich vielfach geltend macht. So wogt die Untersuchung hin und her und will nicht recht zur Klarheit kommen.

Es ist eine eigene Sache um das Herz und um die richtige Beurtheilung dessen, was im Herzen vorgeht. Zwar stimmen alle auf diesem Gebiete Erfahrenen darin überein: mit dem Herzen wird geglaubt (Röm. 10, 10). Die wahre Frömmigkeit läßt sich ohne auf Gott bezogene Herzensheilnahme und Herzenshingabe nicht denken. Aber was verstehen wir unter „Herz“? Und woran denken wir vor Allem, wenn wir in diesem Zusammenhange das vieldeutige Wort brauchen? Ist es der naturhafte (seelische) Hintergrund und Tummelplatz hin und her wogender Gefühle (Empfindungen und Antriebe) oder der innere geistige Lebensheerd für das persönliche Denken und Wollen? — Die Beantwortung dieser schwierigen Frage wird wohl bei den Einzelforschern, je nach ihrer psychologischen oder psychophysischen Anschauung, verschieden ausfallen. Ist doch selbst das, was man die „Schwelle“ des Bewußtseins (Fechner, Wundt) genannt hat, für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Hirn und Herz umschließt ein unergründliches Geheimniß. Und wem, als dem Herzenskündiger allein, der „Herzen und Nieren“

prüft, steht die Erforschung dieses Räthfels zu? Aber uns Menschen, denen die Herzensergründung nicht bloß dem Nächsten, sondern dem eigenen Ich gegenüber so schwer fällt (vielleicht weil wir uns selbst zu nahe stehen), wird doch schon durch den Sprachgebrauch ein Fingerzeig gegeben für das annähernde Verständniß des Problems.

Mit dem Ausdruck Herz kann zunächst rein anatomisch der Muskel bezeichnet werden, den wir das rein körperliche (fleischerne) Herz nennen. Man versteht darunter ferner, physiologisch angesehen, den pulsirenden Mittelpunkt der im Blutumlauf (Ein- und Ausströmen) sich kundgebenden und dadurch wesentlich bedingten leiblichen Lebensbewegung. Sodann erscheint uns das Herz, psychologisch betrachtet, als das Centrum seelischer Gefühle, wie sie (receptiv und spontan) im Empfindungs- und Triebleben sich kundthun. Und endlich — entsprechend der symbolisirenden Begriffssteigerung im vieldeutigen Sprachgebrauch — wird uns, pneumatisch angesehen, das Herz zum geistigen Centralorgan, durch welches wir erkennend und wollend, selbstbewußt und selbstbestimmend alles Höhere, Geistige in uns aufnehmen und aus uns heraussetzen. Wir kämen also auf diesem Wege zu einer Viertheilung (Tetratomie) des menschlichen Wesens, entsprechend dem, was wir als das stofflich wechselnde körperliche Substrat, sodann als die organisch leibliche, typisch sich gleichbleibende Form, ferner als die gefühlsmäßige seelische Bewegung und endlich als das geistig persönliche Element unseres selbstbewußten Daseins und So-Seins bezeichnen könnten. Aber es liegt auf der Hand, daß hier nur eine abstract scheidende und unterscheidende Auffassung vorliegt; denn so lange und dieweil wir leben, liegen und greifen diese vier Momente so ineinander, daß man sie wohl (begrifflich) unterscheiden, aber nie (thatsächlich) scheiden darf, ohne das wunderbar complicirte Leben zum Stillstand zu bringen. So gelangen kraft des steten Functionsverhältnisses von Leib und Seele (abstract bezeichnet Körper und Geist) alle Eindrücke von Außen — auch die höchsten, geistigen, ästhetischen, ethischen und religiösen — nur durch die Sinne (die „Fühlhörner“) des Leibes, namentlich durch Hören, Sehen und

Tasten an unser Innenleben. Und umgewandt kann das im Innenleben Wahrgenommene und Erfahrene nur durch die leibliche Organisation zu wirksamer Aeußerung und Mittheilung an Andere gelangen. Aber geistiger Besitz des Menschen als eines selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Wesens wird nur Das, was durch die seelische Naturseite hindurchbringend dem Innensinn des Herzens (im höheren, persönlich-geistigen Sinne) zugänglich wird und dort zur Gesinnung sich geistesmächtig und willenskräftig ausgestaltet. Das ist jedenfalls der ideale Begriff des Herzens, wie es als Träger oder Organ des höchsten geistigen Lebens der religiösen Glaubenserfahrung gedacht und vorgestellt sein will.

Ist also der Glaube Herzensvertrauen und Herzensverkehr mit Gott als dem höchsten persönlich gearteten Geist, so kann dieser Glaube auch nur im tiefsten geistigen Lebensherde, d. h. nicht in dem naturhaft bestimmten Gefühl, sondern nur in dem geistig bestimmten Personleben derart wurzeln, daß vor Allem die Willenshingabe unsere Denkrichtung auf Gott hin bestimmt und so die fromme Gesinnung erzeugt, resp. fort und fort entwickelt und vertieft. Selbst wenn wir die persönliche Frömmigkeit (unpräcis) als „Liebe zu Gott“ uns denken, ist sie nicht etwa Gefühlssympathie (unwillkürliche Anziehung der „Naturen“), sondern volle Selbsthingabe des Herzens, d. h. Willensbewegung auf Grund der vollen Selbsthinnahme seines, des göttlichen Willens, und dadurch mit bedingte Denkrichtung auf Gott hin oder wachsende Gotteserkenntniß. Das Gefühl bezw. das Gemüth, als eigenartig (qualitativ) bestimmtes Gefühl wird zwar stets der Anknüpfungspunkt für alle religiösen, wie ästhetischen und ethischen Eindrücke sein und bleiben müssen. Ist doch selbst das leibliche Hören oder Sehen, wie wir bereits bemerkten (s. o. S. 142), eine nothwendige Bedingung für das Vernehmen der in Wort und That sich fortpflanzenden religiösen Offenbarung (§ 7, 3).

Ferner wird das Gefühl stets der Gradmesser für die innere Glaubenswärme sein, wie sie in der Liebesenergie und Hoffnungs- zuversicht sich kundgibt. Also in Freude oder Schmerz, in beseligender

Luft oder peinlicher Unlust, im gehobenen oder gedrückten Gefühl wird sich das Stimmungsbild des religiös erregten Herzens fort und fort abspiegeln müssen. Aber weder wurzelt das religiöse Glaubensleben in dem weichen, sumpftartig schwankenden Boden des Gefühls mit seinen unklaren Empfindungen und Trieben, noch erreicht es seinen Gipfelpunkt in jener oft dumpfen Nebelatmosphäre mit ihrem unwillkürlichen und unberechenbaren Hin- und Herwogen. Insonderheit wird sich die Spannkraft und Zuversicht starker religiöser Glaubensgewißheit gegenüber dem bloßen Fühlen, selbst wider das eigene Gefühl, namentlich in Zeiten der Anfechtung bewähren, ja als fogen. „fühlloser“ Glaube erproben müssen. Das ist zwar nicht der gesunde gottgewollte (ideale) Höhepunkt des Glaubens, der uns beseligen soll; aber es ist der Erfahrungsbeweis dafür, daß der Glaube seinem Wesen nach nicht auf Gefühlsbewegung ruht oder mit ihr steht und fällt. Unsere Sünde können und sollen wir fort und fort fühlen. Ist doch das Schuldgefühl — wie wir sahen (S. 133) — der stete Begleiter des religiösen Sinnes. Aber das Wort der Gnade, die Zusage göttlichen Erbarmens können wir nur mit dem Herzensvertrauen erfassen, da wir glauben, ohne zu sehen und, wo es gilt, durch Hangen an Gottes Wort den Glauben festhalten auch wider das eigene Gefühl. Also kann auch die Stärke der Gefühlsregung oder „Nährung“ nicht der Maßstab für wahre, gesunde, in der Noth und im Kampf sich bewährende Frömmigkeit sein. Sonst fänke der Glaube zu einer relativ niederen, rein zuständlichen Empfindungs- oder Vorstellungsform herab, die erst durch Erkennen oder Wollen, durch theoretische Seinsurtheile oder praktische Werthurtheile auf die höhere Stufe des begrifflichen (speculativen) Wissens oder des moralischen Interesses erhoben werden müßte, wie das einerseits die Anhänger Hegels (Wiedermann), andererseits die Schüler Kants (Ritschl) befürworten. —

Es kommt also schließlich bei dieser verwickelten psychologischen Untersuchung über den eigentlichen Ort oder Sitz der Religiosität in unserem geistigen Innenleben darauf an, daß wir die beiden

Hauptfunctionen der geistigen Persönlichkeit, Erkennen und Wollen, Wissen und Thun in das richtige Verhältniß wie zu einander, so zu der Eigenart des wahren religiösen Glaubens stellen. Beide zusammen sind in ihrer steten Wechselbeziehung die nothwendigen, constitutiven Elemente des Personlebens. Und wenn wir oben sagten, das Erkennen entspreche als geistiges Correlat der aufnehmenden, empfindenden (receptiven) Seite des Gefühlslebens, das Wollen aber dem begehrenden, treibenden Element in unserer Natur, so sind doch beide nie von einander zu trennen. Das Erkennen setzt Denktthätigkeit und das Wollen Zweckbewußtsein, also Nachdenken voraus. Und was wir „Interesse“ oder „Aufmerksamkeit“ im geistigen Sinne nannten, ist ein Product dieser stetigen Wechselwirkung der Willens- und Denkbewegung. Aber dem Willen gebührt doch (wie das schon beim sich entwickelnden Kinde beobachtet werden kann) immer der Vorrang (das Primat). Er ist das entscheidende Moment in der geistigen Seelenbewegung. So erscheint der Wille oder die Willensrichtung, als Gesinnung gedacht, allezeit bestimmend für die Entwicklung der Erkenntniß (des Intellects), ja für allen selbstbewußten, zielstrebigem Vernunftgebrauch. Und namentlich wenn wir die Vernunft als das „Vermögen der Ideen“ oder als praktisch angewandte Erkenntnißthätigkeit von dem bloß reflectirenden „Verstande“ (dem Abstractions- und Reflexionsvermögen) unterscheiden, wie das ganz in der Ordnung ist, so erscheint der Vernunftgebrauch immer abhängig von der centralen Willenshingabe. Diese ist das Bedingende, soll anders der geweckte Innensinn (*νοῦς*) in Theilnahme und Theilgabe sich kundthun. Und je tiefer Etwas unseren ganzen inneren Menschen (*ἑσω ἄνθρωπος*) erfasst, desto mehr wird es eine von der Willensbewegung abhängende Gesinnungsfrage.

So ist denn auch der religiöse Glaube als intimste Gesinnungssache vor Allem durch Willenstheilnahme und Willenshingabe bedingt. Wo die fehlt, da mangelt es überhaupt an religiösem Interesse und so auch am Verständniß (*fides praecedat intellectum*). Freilich ist hier unter dem Willen und der Willenshingabe nicht

der einzelne Entschluß (Vorsatz) oder gar die bewußt zustimmende oder verneinende Absicht zu verstehen. Diese treten wohl bei den höheren, erkenntnißmäßig fortschreitenden Entwicklungsstufen religiösen Lebens mitbestimmend ein. Nein, wir meinen jenen Grundwillen, der die Geistesrichtung des Menschen kennzeichnet und in dem zu Tage tritt, was wir seine Gesinnung (wir könnten mit Nietzsche sagen seinen „Geist-Willen“) nennen. Die „Gesinnung“ ist nur der Ausdruck für die Stetigkeit der Willensbewegung, die in dem Maß zu vertiefter Erkenntniß und charaktervollem Thun führt, als der Glaube wirklich und wahrhaft ins innerste Heiligthum des Herzens gedrungen, inneres Erlebniß, Erfahrungsthatsache geworden ist. Es versteht sich also von selbst, daß im religiösen Glauben immer auch ein Wissen um das zu Glaubende (*notitia*) und eine Zustimmung zu dem Gewußten (*assensus*) mit enthalten ist. Sonst käme es gar nicht zu einer persönlichen Ueberzeugung. Der neuerdings so heiß entbrannte Streit um diese Frage erscheint mir insoweit gegenstandslos, als — wenigstens unter den evangelischen Theologen — Niemand den religiösen Glauben als theilnahmslose Zustimmung zu gewissen Lehren und Thatfachen gefaßt hat, noch auch das Herzensvertrauen sich denken läßt ohne Bewußtsein dessen, wem ich vertraue und ohne ein Fürwahrhalten dessen, was den Inhalt meines Glaubens bildet. Das entscheidende Moment liegt aber weder im theoretischen Fürwahrhalten, noch im äußeren Gehorsam oder praktischen Thun. Jenes ist eine Voraussetzung, dieses eine Frucht des Glaubens. Der Glaube, als vertrauende Herzensgesinnung und Willensbewegung, setzt immer ein Verhältniß von Person zu Person voraus. Und als unbedingt vertrauende, im Gebetsverkehr mit Gott sich kennzeichnende Gesinnung durchdringt er unser Erkennen und Wollen, schärft unsern Innensinn für das göttlich Ideale, mehrt in stetiger Fortentwicklung unsern religiösen Erfahrungsschatz und findet sein stimmungsvolles Spiegelbild in Freud und Leid, in den Begleiterscheinungen der Gefühlserregung.

Aber noch Eines will hier erwogen sein. Es läge nahe, im

Gegensatz zum einseitigen Gefühlsstandpunkt von vornherein das Gewissen als Centralorgan der Frömmigkeit zu bezeichnen, wie es denn für die sittliche Lebensbewegung und -regelung als solches von allen denen anerkannt wird, die überhaupt eine sittliche Anlage, Zurechnung und Verpflichtung als spezifisches Characteristicum für den Menschen anerkennen. Nun ist ja auch der religiöse Glaube als Willensbewegung jedenfalls im weiteren Sinne ein sittlicher Vorgang. Ja wir reden von einer Glaubenspflicht, die zur Gewissenssache wird. Aber in erster Linie ist doch das Gewissen nicht ein psychologisches Organ, sondern eine sittliche Function. Wir verstehen darunter das innere (subjective), nöthigende Bewußtsein eines verbindenden (objectiven) Sittengesetzes, wie es denn in der sittlichen Selbstbeurtheilung nach dem vorausgesetzten Maßstab von Gut und Böse zu Tage tritt. Daher ist das Gewissen nicht etwa ein und dasselbe mit dem unklar wogenden, rein subjectiven „Gefühl“ für Gut und Böse, sondern als sittliche Unterscheidungs- und Urtheilskraft ist es die innere Appellationsinstanz auch für alle religiöse Forderung und Zumuthung. Insofern ist allerdings das Gewissen jener Innensinn des Herzens, mit dem wir das Sein- sollende und Nichtseinsollende im Hinblick auf einen geglaubten und erfahrbaren Gotteswillen (als Mahn- oder Warnstimme) vernehmen und auf unser inneres und äußeres Gesamtverhalten anwenden, es billigend oder mißbilligend.

So läßt sich also der religiöse Glaube weder seinem Anfangspunkte, noch seiner Fortentwicklung und seinem Zielpunkte nach denken ohne Gewissensregung, zunächst im Sinne der Selbstanklage bei erwachendem Schuldbewußtsein, sodann aber im Sinne der innerlich erlebten Gewissensbefriedigung auf Grund der zugesagten und zuversichtlich erfassten Schuldentlastung. Daher ohne Sinnesänderung (Buße) die Herstellung einer gläubig vertrauenden Herzensgesinnung für den schuldbeladenen Menschen undenkbar ist (s. o. § 6 S. 66 ff.).

So erscheint denn alle wahre gläubige Herzens- und Willensbewegung durch jenen religiös-sittlichen Innensinn bedingt, den wir

Gewissen nennen, und giebt sich als eine Gott unbedingt vertrauende Gesinnung im geängsteten und befriedeten Gewissen des Gotteskinds erfahrungsmäßig zu erkennen. Dieses Persönlichkeitsprincip, dieser schlechthin nothwendige individuelle Factor der Religion kommt aber thatsächlich in dem Einzelgewissen nur durch Gottes zeugende und überzeugende Geistesmacht zu Stande, wie sie in Wort und That sich geschichtlich kund gethan hat (§ 7) und wie sie erfahrungsmäßig nur durch das Mittelglied der erziehenden religiösen Gemeinschaft (§ 8) in der Einzelpersonlichkeit die Gewissensbildung ermöglicht und eine gewisse Glaubenszuversicht wachrufen kann. Das Gewissen ist zwar als Organ, als Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse angeboren, wie alle geistigen und seelischen Kräfte. Denn sonst könnte es nicht entwickelt werden, noch auch in allen menschlichen Gemeinschaftsgebilden sittlicher Art, vor Allem in der Rechts- und Religionsgemeinschaft als Appellationsinstanz zur Geltung kommen. Aber seinem Inhalte und seiner Richtung nach ist es stets durch die Erziehung bedingt, so daß auch der individuelle Factor der Religion nie ohne den socialen und göttlichen denkbar ist, geschweige denn gesund functionirt. Aber freilich — als Gesinnungs- und Gewissenssache, zu welcher die Religion in jedem Einzelnen werden muß, wenn sie anders für ihn als begeisterndes und beseligendes Lebenselement sich bewähren soll, wird die Herzensfrömmigkeit sich auch fruchtbar erweisen, eine erneuernde Salzkraft für das gesammte Person- und Naturleben in uns werden müssen. Darauf haben wir noch schließlich unser Augenmerk zu richten, um das Persönlichkeitsprincip nunmehr vom Gesichtspunkt des Werthurtheils für das praktische Leben und die Charakterbildung des Einzelnen würdigen zu können.

Für eine principielle Untersuchung über die psychologische Grundlage der Religion kann der biblische Sprachgebrauch nicht ohne weiteres ausschlaggebend sein. Denn die Schrift geht gar nicht darauf aus, eine Seelenlehre oder Naturlehre vom Menschen zu geben. Von einer „biblischen Psychologie“, wie sie F. Delitzsch als „System (?) der bibl. Psychologie“ (2. Aufl. 1861) und J. L. Beck als „Umriss der bibl. Seelenlehre“ (3. Aufl. 1871) besonders eingehend entwickeln, kann also nur cum grano salis die

Nede sein. Und so mancher hat durch eine „Psychologie des Glaubens“ (siehe das neueste Elaborat unter diesem Titel von G. Vorbrodt 1895) sich und seine Leser hindurchzuqualen versucht, ohne daß die hier sich aufthürmenden Nebel durch biblische Lichtstrahlen geklärt erscheinen. Wir werden später (in der dogmatischen Anthropologie, Abschn. I, Cap. 3) im Einzelnen den biblischen Nachweis dafür zu geben haben, daß wie bei der Schöpfungsgeschichte, so in der gesammten Schriftauffassung das menschliche Wesen nicht trichotomisch (auch 1 Thess. 5, 23 nicht), sondern stets zweitheilig gefaßt wird: Die „lebendige Seele“ (נֶפֶשׁ נְשָׁמָה 1 Mos. 2, 7; 1 Kor. 15, 45 ψυχὴ ζωῶσα) entsteht und besteht aus dem niederen irdisch-leiblichen Element (נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה, σῶμα, σάρξ) und dem ihm eingehauchten höheren Geisteselement (רוּחַ, πνεῦμα), beide in geheimnißvoller Einheit, als das Weltbildliche und Gottesbildliche in ihm, als Natur und Personleben sich durchdringend und gegenseitig bedingend (bei Paulus ζῶω und ζῶω ἄνθρωπος Röm. 7, 22; Eph. 3, 16 vgl. 2 Kor. 4, 16). — Für das uns hier beschäftigende Problem ist es nun höchst bedeutsam, daß die ganze heil. Schrift für die seelische Eigenart des religiösen Glaubens, wie der im Herzen wurzelnden Liebe zu Gott nie den Ausdruck „Gefühl“ braucht. Weder in der lutherischen Uebersetzung, noch im hebr. oder griech. Urtext findet sich auch nur das bezeichnende Wort dafür. Selbst da, wo vom „Fühlen“ unsrer Sünde oder der göttlichen Schläge die Rede ist (Jes. 59, 12; Jer. 5, 3; 10, 18) wird genauer der Ausdruck „erkennen“ (עָרַף vgl. Spr. 23, 35) an die Stelle zu setzen sein. Und wo Paulus z. B. die Athener dazu mahnt, daß sie den Herrn suchen sollen, ob sie ihn doch „fühlen“ und finden möchten (Apostlg. 17, 27), da braucht er den Ausdruck „tasten“ (ψηλαφᾶν vgl. Luk. 24, 39), der bildlich ein dunkles Ahnen, aber nicht den wirklich Gott erfassenden Herzensglauben kennzeichnet (vgl. Weish. 11, 14). Als Begleitstimmung der Glaubenserfahrung wird allerdings das „Schmecken“ der Freundlichkeit Gottes, der himmlischen Gabe hervorgehoben (1 Petr. 2, 3; Ebr. 6, 4); und das „brennende Herz“ der Jünger von Emmanus (Luk. 24, 32) können wir uns selbstverständlich nicht ohne Gefühls- und Gemüthsbezug vorstellen. Alles was die Schrift von der „Freude“ und „Traurigkeit“ im Glaubensleben sagt (Joh. 16, 6. 22; Ps. 34, 9), von der erfahrungsmäßigen Erkenntniß (αἰσθησις Phil. 1, 9; Luk. 9, 45), wie sie „geweckte Sinne“ (αἰσθητήρια Ebr. 5, 14) erfordert, ja von der schwungvollen Begeisterung des Glaubensmuthes (παρόρσησις Joh. 7, 3; Apostlg. 4, 29; 2 Kor. 3, 12; Ebr. 10, 35; 1 Tim. 3, 13) uns predigt, setzt ein inneres Ergriffensein des ganzen Menschen, also auch seines Gefühls- und Gemüthslebens voraus. Aber der Glaube selbst wurzelt und muß tiefer, im Geiste und im geistig gearteten Willen und Denken, mit einem Wort: in der Gesinnung (διάνοια) jenes inwendigen Menschen wurzeln, der — im Gegensatz zu dem seelisch und sarkisch bedingten Menschen (ἄνθρωπος ψυχικός 1 Kor. 2, 14) — allein das Geistige (τὰ πνευ-

ματικά) zu vernehmen im Stande ist und als „verborgener Mensch des Herzens“ sich durch sanften und stillen „Geist“ kund giebt (1 Petr. 3, 4). Auch wo Luther ein paar Mal das Wort „Gemüth“ als Bezeichnung für diesen centralen Innen Sinn braucht (Röm. 7, 23. 25; Eph. 4, 23) redet der Urtext vom „Geist des Innensinnes“ (πνεῦμα τοῦ νοῦς). Es ist das die unsere Denkrichtung dauernd bestimmende Gesinnung (διάνοια Matth. 22, 37 vgl. 1 Joh. 5, 20: Er hat uns die Gesinnung [διάνοια] verliehen, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in ihm [vgl. 1 Petr. 1, 13]). Deshalb auch die grundlegende Forderung der „Sinnesänderung“ (μετάνοια, μετανοεῖτε Mark. 1, 15; Matth. 4, 17 f. u. u.). — Ueberhaupt scheint es mir für den biblischen Sprachgebrauch charakteristisch zu sein, daß der im Herzen (καρδία, 27, 22) erwachende und befestigte Glaube stets mit dem Willen (βούλη, θέλημα) oder dem Verstehen (σύνεσις, συνίεναι) und Denken (λογεῖν, νοεῖν, διάνοια, μετάνοια) in engsten Zusammenhang gebracht wird (vgl. Schlatter a. a. O. S. 164 und 200 ff.). Wenn in dem Wort Glauben (πιστεῖν, ἰσχυρῶ) vor Allem das „Trauen“ und „Treu sein“ (πιστός) liegt, so wird in jeder Erkenntniß des Glaubens auch „eine eigenartige Bethätigung des Willens“ (Schlatter), eine innerste Willenshingabe mitgedacht sein. Wo es sich um das „Herz“ in dem Sinne handelt, wie es für Gott und sein Wort empfänglich ist oder zu Gott sich richtet in Theilnahme und Hingabe, da wird es nicht etwa als Heerd der niederen Empfindungen und Triebe (ἐπιθυμία vgl. Matth. 5, 28; Luk. 12, 21; Jak. 4, 2; 1 Petr. 2, 1 oder προθυμία Matth. 26, 41; 2 Kor. 8, 1 ff.) gedacht, sondern als der geistige Lebensheerd, wo die eigentliche Gesinnung, sowie alles Erkennen (ἐπίγνωσις, γινώσκειν) von der Willensrichtung abhängt. Entscheidend ist dafür das gewichtige Wort Jesu Joh. 7, 17: So Jemand will des Willen thun, der wird erkennen, was an der Lehre ist (ob von Gott, ob nicht). Und wenn es bei Paulus heißt: „mit dem Herzen wird geglaubt“ (καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην Röm. 10, 10 vgl. Apostlg. 8, 37; 11, 23), und wenn das „vornehmste Gebot“ Röm. 10, 10 vgl. Apostlg. 8, 37; 11, 23), und wenn das „vornehmste Gebot“ fordert, Gott von ganzem Herzen (ἐξ ὅλης καρδίας) zu lieben, so wird das näher in synonyme Weise erläutert durch den Zusatz: „aus ganzer Gesinnung“ (ἐξ ὅλης διανοίας Matth. 22, 37; LXX 5 Mos. 6, 5: 7777-777) oder in deinem ganzen Denken und Sinnen (Matth. 22, 37: ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου; Luk. 10, 27). Wie also aus dem Herzen „arge Gedanken“ (διαλογισμοί Matth. 15, 19; Luk. 2, 35) kommen, so auch das gläubige Wort und das gute Bekenntniß (Röm. 10, 17) aus dem „feinen“ oder „guten Herzen“ (καρδία καλὴ καὶ ἀγαθὴ Luk. 8, 15), welches das Wort nicht bloß im Gefühlstrange rasch „mit Freuden“ aufnimmt und bald fahren läßt (Luk. 8, 13 weil es nicht „Wurzel“ hat, also bloßer Gefühls Glaube ist; vgl. Matth. 13, 19 ff. u. Joh. 20, 29), sondern in Stetigkeit und Treue bewahrt (vgl. Luk. 11, 28; Apostlg. 11, 23; 1 Joh. 5, 18; Ebr. 13, 7). Das sind eben die, welche den Gotteswillen sich

haben ins Herz schreiben lassen (Jer. 31, 31), d. h. in ihr Innerstes (Ebr. 8, 10), wo קָרַב mit $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu$ übersetzt wird). So ist die „Befeh-
lung“ ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\rho\omicron\phi\eta$ Mat. 3, 23; Aposfg. 3, 19, wenn das Wort uns „durchs
Herz geht“ Aposfg. 2, 37; 5, 33; 7, 54) zugleich „Erneuerung“ ($\alpha\nu\alpha\kappa\alpha\iota\nu\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\omicron\varsigma$ Röm. 12, 2; Ebr. 6, 6), kurz alles „zu Herzen“ nehmen (Joh. 12, 40; vgl. 5 Mos. 4, 39; 6, 6; 30, 1; 32, 46) stets mit Aenderung des
Innensinns ($\nu\omicron\upsilon\varsigma, \mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\nu$) verbunden. Die Willenshingabe führt zu
erneuter oder vertiefter Glaubenserkenntniß, die für den Christen eins
ist mit wahrhaftem Leben (vgl. Joh. 17, 3): das ist das ewige Leben, daß
($\acute{\iota}\nu\epsilon$) sie dich als den allein wahren Gott erkennen und den du ge-
samt hast: Jesum Christum. S. über $\epsilon\pi\iota\gamma\iota\nu\omega\varsigma$ Kol. 3, 10; vgl. Kol. 1, 9 f.;
Eph. 4, 13; 2 Petr. 1, 8 und $\gamma\iota\nu\omega\varsigma$ Röm. 15, 14; Joh. 6, 69; 8, 28 ff.; 17, 8 ff.
Daher auch die Forderung, wie Christus „gesinnet zu sein“ ($\mu\epsilon\tau\omicron\nu\epsilon\iota\tau\epsilon\ \epsilon\nu\ \epsilon\mu\iota\nu$ Phil. 2, 5; 3, 15), so daß die „Gesinnung des Geistes“ ($\mu\epsilon\tau\omicron\nu\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) uns allein das Leben (Joh. 8, 6) verbürgt. — Die Sinnes-
änderung ($\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) als ein „Umdenken“ zu fassen (C. Graß, Zahn, Weiz-
säcker) erscheint schon deshalb mißlich, weil wir mit dem Wort „Denken“
eine theoretische, begrifflich abstracte Geistesreflexion verbinden, während die
Schrift mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma, \nu\omicron\epsilon\iota\nu$, ähnlich wie mit der $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ und dem $\sigma\nu\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$,
stets einen ethisch bedeutsamen (mit unserm „Interesse“ verbundenen) Vor-
gang in dem Innensinn, in der Lebenssphäre geistiger Gesinnung kenn-
zeichnen will. So wird das „Aufmerken“ und „Aufpassen“, „Beherrzigen“
als Bedingung des Verständnisses betont Mark. 4, 12; 6, 52; 12, 38; Matth.
13, 13 f. 51 parallel. dem hebr. $\text{קָרַב} \text{קָרַב}$ Jes. 6, 10; vgl. Deut. 4, 6; Eph. 3, 4;
5, 17; 2 Tim. 2, 7; 1 Kor. 1, 19; Kol. 1, 19 $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$, synonym mit
 $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$. — Mark. 8, 17 wird geradezu $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\sigma\nu\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ derart zusammen-
gefaßt, daß bei „verstocktem Herzen“ beides unmöglich ist (vgl. Cremer,
Wörterb. zu diesen Worten). An manchen Stellen wird daher auch jene
Sinnesänderung direct mit dem Glauben ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\tau\epsilon$ Mark. 1, 15; Luk. 11, 32;
13, 3; 15, 7 ff.; Aposfg. 1, 3, 8; 26, 20; Apok. 2, 5) zusammen genannt. Ja
Ebr. 6, 1 wird $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ und $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \epsilon\pi\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ als Fundament ($\theta\epsilon\mu\epsilon\iota\omicron\nu$)
der Gotteskindschaft hingestellt und so zum „Elementar-Princip“ ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\omega\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ Ebr. 5, 12) erhoben. So erklärt sich die wieder-
holte Zusammenstellung von „Herz und Gesinnung“, von „Herz und Geist“
(s. bes. 1 Kor. 2, 16; Joh. 12, 40). Im Glauben „verstehen wir“ ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\mu\epsilon\nu$ Ebr. 11, 3) und kraft des Innensinnes lernen wir auch das „Er-
kennbare Gottes“ schauen (Röm. 1, 20; s. a. 1 Joh. 5, 20). — Von dem bibli-
schen Begriff „Gewissen“ ($\sigma\kappa\epsilon\upsilon\delta\iota\sigma\iota\varsigma$) haben wir bisher absichtlich nicht ge-
redet. Denn abgesehen davon, daß weder das A. T. noch Christus das Wort
braucht, bezeichnet es auch bei Paulus, wo es (neben dem Ebräerbrief) am
häufigsten vorkommt, nicht ein psychisches Organ (wie $\nu\omicron\upsilon\varsigma, \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha, \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$)

oder eine psychische Function (wie *ποιεῖσθαι* oder *θέλειν* resp. *γενεῖν* oder *γινώσκειν*), sondern den ethisch-religiös bestimmten Innenfinn des Herzens, durch welchen wir des Gotteswillens als eines uns persönlich geltenden mit bewußt (*συν-εἶδέναι*) werden (Röm. 2, 15 *συμμαρτυροῦση συνείδησις* vgl. 1 Tim. 1, 5; Tit. 1, 15 *νοῦς* und *συνείδησις* zusammengeannt). Mag man populär das Gewissen als „Stimme Gottes im Herzen“ bezeichnen (1 Mos. 3, 8), biblisch genau ist diese Bezeichnung nicht, da es ein irrendes Gewissen giebt, das einer steten Correctur durch Gottes Selbstzeugniß bedarf (Joh. 5, 32 ff.; 8, 18 f.; 15, 26; 1 Joh. 5, 8. 9 f.; 1 Kor. 2, 1 ff.). Daher fällt das geängstete (böse) oder befreiedete (gute) Gewissen als beurtheilendes Herzenszeugniß mit dem Unglauben und Glauben zusammen (1 Tim. 1, 19; 1 Petr. 3, 21; Ebr. 13, 18). Es stellt die Schrift das Gewissen nicht bloß als ethisches Centralorgan (Ruthardt), oder als Abspiegelung unseres „Nechtsverhältnisses“ zu Gott (Ritschl), sondern auch als Träger des religiösen Bewußtseins und Bedürfnisses hin (Ebr. 9, 9 f.; 10, 2. 22; 2 Tim. 1, 5; 2 Kor. 4, 2; 5, 11). Daher ist von einem Gewissen in Beziehung auf Gott (*συνείδησις θεοῦ* Gen. obj. 1 Petr. 2, 19 vgl. Röm. 9, 1) die Rede. Ja es gilt „zu bewahren das Geheimniß des Glaubens in reinem Gewissen“ (1 Tim. 3, 9). Und so wird z. B. 1 Tim. 1, 5 ein Dreifaches zusammengeannt: „Liebe aus reinem Herzen, und gutem Gewissen und heuchellosem Glauben.“ Weiter auf das Problem des Gewissens hier einzugehen, liegt kein Anlaß vor. Vgl. W. Schmidt, „Das Gewissen“ 1889 bes. S. 370 und die älteren Monographien von Hofmann (1860); Rähler (1864), Gaf (1869), Koch (1870), A. Ritschl (1876), neuerdings die Abhh. von F. Mühlau (Mitth. u. Nachr. 1891) und H. Seeberg (1896).

3. Um das religiöse Persönlichkeitsprincip allseitig zu beleuchten, gilt es schließlich, die nothwendige Frucht der Glaubensgesinnung sich klar zu machen. Hier greift die dogmatische (religiöse) Principienfrage in die ethische (sittliche) ein. Und wie wir bisher (§ 6, 3; § 8, 2) schon gesehen, läßt sich die Religion schlechterdings nicht von der Lebenserneuerung und Lebensbewahrung im Reiche Gottes abtrennen. Operari sequitur esse. Das Thun ist die Erprobung der wahren kindlichen Glaubensgesinnung; und wie diese Gott gegenüber sich im innigsten Gebetsverkehr als Ganzheit (Vollkommenheit) der Herzensgesinnung und Willenshingabe kund giebt, so wird sie — als Kraftprobe der Gesinnung — in der willenskräftigen und stetigen Gesamtausprägung des Charakters sich darthun müssen. Zur vollen Erfahrung und Klarstellung

des religiösen Persönlichkeitsprincips handelt es sich also nicht um ein ganzes System von Werken oder Leistungen, auch nicht in erster Linie um die Fähigkeit der „Weltbeherrschung“ (Ritschl) oder der „Weltüberwindung“ (im extensiven Sinne), sondern vor Allem um ernste Selbstüberwindung und Selbstausbildung. Also einerseits (negativ) kampfreiches Abthun des alten, selbstischen Wesens in täglicher Buße, geheiligtem Selbsthaß gegenüber der uns immerdar anklebenden Sünde und stete Selbstverleugnung in wachsender Demuth. Mit ihr eint sich dann (positiv) jener aus der Gott vertrauenden Glaubensgesinnung hervordachsende Muth, der die Selbstausbildung in gottgeheiliger Selbstliebe ermöglicht d. h. unser gottgegebenes Naturleben (eigenartige Begabung s. o. S. 139 f.) in den Dienst des gottgeheiligten Personlebens stellt und zu dem auszugestalten sucht, was wir Charakter nennen, d. h. die Stetigkeit der Willens- und Denkrichtung in der gegebenen Form des Naturells. Dadurch wird das religiöse Persönlichkeitsprincip zum treibenden, starken Motiv für den Einzelnen, sich in den Dienst des Ganzen zu stellen. Denn nur in der Gemeinschaft (§ 8, 3), im Dienst des Nächsten, in der Arbeit für Gottes Reich ist er im Stande, sein eigenartiges Selbst nach Gottes Willen zu bewahren und zugleich zu bewahren. Je selbstloser Einer dem Ganzen dient und in diesem Dienst sich selbst zu vergessen im Stande ist, desto gesunder ist seine persönliche Frömmigkeit und desto charaktervoller wird sich in ihm, als einer Theilgröße des Ganzen seine religiöse Eigenart entwickeln. Das ist der einzige Weg zur Weltüberwindung, die ja nur die Rehrseite der beginnenden Weltverklärung ist, d. h. der Unbahnung des gottgewollten Fortschrittes im „Trachten nach dem Reich Gottes“. — So eint sich in der wahrhaft frommen Gesinnung das Selbstbewußtsein mit dem Gottes- und Weltbewußtsein. Je mehr ich an mir selbst arbeite, desto besser diene ich dem Ganzen. Und je hingebender ich der Gemeinschaft diene, desto mehr wird mir der „Verlust des eigenen Lebens“ zum Gewinn. Die volle Selbstvergessenheit ist die beste Form der Selbsterhaltung; und das stete Selbstgericht ist die Gewähr dafür, daß wir nicht werden ge-

richtet werden. Ja, nur in der frommen Gesinnung wird die Weltünde und eigene Sünde nach göttlichem Maßstabe gewerthet, so daß man nicht nur ihren „Unwerth“ (Ritschl), sondern ihre absolute Verdammlichkeit erkennt und bekennt. Mit der vertieften Selbstbeurtheilung geht auch die ernstere Weltbeurtheilung Hand in Hand. Und wir gewinnen so, erfahrungsmäßig das eigne Herz und seine gottlosen (ethnisirenden und judaisirenden) Gedanken prüfend, einen Maßstab für die principielle Beurtheilung der verschiedenen Formen der Irreligiosität, als deren schuldbedingende Ursache wir die Sünde und ihre Wucherbildungen zu erkennen haben. Davon handelt das nächste Capitel. —

Nur beiläufig weise ich darauf hin, daß die ganze heil. Schrift von dem Gedanken durchdrungen ist: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Matth. 7, 16; 13, 33; Luk. 6, 44; Jak. 3, 12 etc.). Ein „Herr, Herr sagen“, ein Lippenbekenntniß ohne Hingabe der Gesinnung, ein Glauben ohne Liebe, eine Scheinfrömmigkeit ohne wahren Glaubensgehorsam, ohne stetes „Trachten nach dem Reich Gottes“ (Matth. 6, 33) gilt als der Greuel aller Greuel, als widerspruchsvolles Lügenwesen (1 Joh. 4, 20; vgl. 2, 4 f.), ja als ein Teufelsglaube, der trotz der Richtigkeit seines Inhalts, vor dem Gerichte Gottes zittern muß (Jak. 2, 19; vgl. Jes. 29, 13; Matth. 15, 8; Mark. 7, 6). Daher wird aller Nachdruck darauf gelegt, daß die Gläubigen sich selbst verleugnen (Matth. 16, 24), ihr eigenes Leben verlieren (Matth. 10, 39; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25) und im Dienst Anderer sich verzehren (Matth. 20, 28 f.; 22, 11 ff.), um so das eigene Leben zu finden, zu erstarken in kampfesfreudigem, weltüberwindendem Glauben (*νικᾶν* 1 Joh. 5, 4 ff.; Joh. 16, 33; Apok. 2, 7, 17, 26; 3, 6, 12, 21) und zu jener Herzensfestigkeit (*βεβαιόσθαι τὴν καρδίαν* Ebr. 13, 9) zu gelangen, der auch die Gabe der Unterscheidung (*χάρισμα διακρίσεως* 1 Kor. 2, 14 f.; 12, 10; Ebr. 5, 14) nicht fehlt. Das „Wachsamsein und im Glauben stehen“ ist dann eins mit dem „Männlich- und Starksein“ (2 Kor. 16, 13; Eph. 4, 13 f.), mit der Ganzheit (*τελειότης*) der Gesinnung, wie sie aus unserer Gotteskindschaft mit innerer Nothwendigkeit folgt (Matth. 5, 48) und im Leben sich bewährt (Matth. 19, 21; Phil. 3, 5; Kol. 4, 21; Jak. 1, 4; 2, 22). Der „verborgene Mensch des Herzens“ trägt dann bei aller Sanfttheit und Stille des Geistes die Gewähr für „unvergängliches Wesen“ in sich (1 Petr. 3, 4 *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πνεύματος*). Und nur wer bis ans Ende beharret, der wird selig (Matth. 24, 12 f.; 26, 13). —

§ 9. Zusammenfassung.

1. Die gottgeoffenbarte (positive § 7) und menschlich überlieferte (objective § 8) Religion entwickelt sich zu innerlicher Frömmigkeit (subjective Religiosität) in der Einzelpersönlichkeit je nach Art und Maß der individuellen Lebenserfahrung in verschiedener Weise. Ihrem Wesen und idealen Ziele nach ist jedoch die wahre Frömmigkeit insofern bei Allen die gleiche, als der Glaube, d. h. der unbedingt vertrauende, empfängliche Kindesinn sich der Gnade Gottes getröstet und aus dem Gebetsverkehr mit Gott allen Gehorsam der Liebe und alle Hoffnung der Seligkeit schöpft.

2. Als persönliche Herzens- und Willensbewegung ist der religiöse Glaube weder bloße Gefühlsache, noch auch ein (theoretisches) Wissen oder (praktisches) Thun, sondern Gott vertrauende Gesinnung, wie sie nur durch Gottes zeugende Geistesmacht (§ 7) innerhalb menschlicher Glaubensgemeinschaft (§ 8) im geängsteten und befriedeten Gewissen des Gotteskinds zu Stande kommt.

3. Die wahre kindliche Glaubensgesinnung muß sich als willenskräftige und charakterfeste Gesinnungstüchtigkeit im Reiche Gottes erproben durch selbstlosen Dienst des Nächsten, durch stete Selbst- und Weltüberwindung, bezw. durch eine solche Welt- und Selbstbeurtheilung, welche die Sünde als die schuldbedingende Ursache der thatächlich gewordenen Irreligiosität (Cap. 2) uns erkennen lehrt.

Zweites Capitel.

Unwahre Gestaltung der Religion.

(Pathologische Principienlehre.)

§ 10. Die Gefährdung des idealen Grundbegriffs.

1. Der ideale Grundbegriff der Religion, wie er sich uns vorläufig vom Boden christlicher Glaubenserfahrung aus ergeben hat (I, § 6 f.), muß sich in seiner principiellen Wahrheit und Berechtigung erproben gegenüber den möglichen und wirklichen Ab-

irrungen oder Krankheitserscheinungen auf dem Gebiete des allgemein menschlichen religiösen Lebens und Strebens. Apagogisch soll der Nachweis für die Nichtigkeit und Wichtigkeit der ausgeführten Religionsidee geliefert werden; dann erst wird unsere physiologische Principienlehre ins volle Licht treten, gleichsam auf der Folie der pathologischen Gebilde. Wir werden die normale Function religiösen Lebens deutlicher zu erkennen im Stande sein, sofern durch Nichtachtung oder Gefährdung irgend eines der (§ 7—9) betonten (organischen) Wesensmomente die Religion selbst in der Consequenz aufgehoben zu werden droht. Dabei werden wir — unserem principiellen Gesichtspunkte gemäß — den Blick nicht sowohl auf die Menge der einzelnen Volksreligionen, wie sie geschichtlich vorliegen, zu richten haben, als vielmehr die in allen Gebieten des natürlich menschlichen Gottesbewußtseins sich ausprägenden Fehler (Asterbildungen nach Kant) auf ihren letzten Grund hin zu prüfen, d. h. principiell zu beurtheilen haben. Nur dürfen wir beim Versuch solcher pathologischen Principienlehre — denn auch die krankhafte Entartung wie des organischen, so des geistigen Lebens verläuft nach bestimmten Gesetzen — nicht nur nach außen blicken, auf die weiten Gebiete der Heidenwelt, bezw. des Mohammedanismus und Judenthums. In allen diesen gigantischen Formen religiöser Verirrung oder geschichtlich gewordener Krankheitserscheinungen religiösen Lebens prägen sich ja nur verschiedene Grundirrhümer aus, die wir als sündige, von Natur gottentfremdete und vielfach durch „Cultur“ gottlos gewordene Menschen in unserem eigenen Innern tragen. Wir können sie als chronische oder acute Krankheiten, als schleichende oder rumorende Feinde selbst im geförderten christlichen Glaubensleben lauern oder drohen sehen. Wir richten also bei solcher Untersuchung nicht Andere, sondern üben uns im wachsamem Selbstgericht. Wir sehen dabei auch nicht etwa ab von unserer christlichen Erfahrung, sondern entnehmen ihr gerade die Gesichtspunkte, unter denen wir die geschichtlich gewordene Irreligiosität zu betrachten haben.

Dabei will noch Eins ins Auge gefaßt sein. Es handelt sich

hier, wenn von Irreligiosität im Sinne unwahrer oder einseitiger Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins die Rede ist, nicht um Gottlosigkeit im Sinne ausgeprägter Gottesfeindschaft oder eines grundsätzlichen (absoluten) Atheismus. Ein solcher mag wohl in den Köpfen einzelner theoretischer Idealisten (Pantheisten) oder entschlossener praktischer Materialisten (Naturalisten) sein Spiel treiben, wie es denn allezeit Thoren gegeben hat, die sich für Weise hielten, indem sie sagten: „Es ist kein Gott“ (Rf. 14, 1; 53, 2). Im Grunde ist es durchaus zutreffend, was neuerdings ein ernster Forscher (Fricke) bei seiner Untersuchung über den „persönlichen Gott“ bemerkte: der Atheismus sei nicht sowohl ein Zeichen der Irreligiosität als der „Gedankenlosigkeit“. Freilich kann man die Spuren atheistischer Gesinnung und ihr entsprechender Theorien bis in die älteste Zeit verfolgen. Nicht bloß die vorgeschrittenen Epikuräer, die den „Selbstgenuß“ und das „Lustprincip“ auf ihre Fahne schrieben, waren ausgesprochene Atheisten. Auch die stoische Resignation, die nihilistische Speculation eines Cassamuni, ja selbst die Höflichkeitsphilosophie eines Kong-fu-tse ignorirte oder beseitigte die Gottesidee in thesi. Aber wirklich gemeinschaftsbildend ist solch eine religionslose Weltanschauung weder bei den in äußerlichen Gebetscult versunkenen Budhisten, noch bei den dem Ahnen- und Lamacult ergebenden Chinesen geworden. Und heutzutage spukt jene „religiöse Liquidation“ nur in den Köpfen exaltirter Idealisten oder fanatischer Materialisten.

Freilich rühmt ein krankhaft überreizter Philosoph wie Nietzsche (Zur Genealogie der Moral 1895 S. 480) den „unbedingten, rebellischen Atheismus“ als „Ghrfürcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit!“ Ja er preist in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ (S. 125) den „tollen Menschen“, der „Gott getödtet hat“, um sich selbst zum Gott zu machen. In seinem Werk „Also sprach Zarathustra“ (I. Schluß) bekennt er: „Todt sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe!“ Wenn er „für den verlorenen Gott“ einen Ersatz in den verschiedenen Formen der „Selbstvergottung“ zu finden meint, so ist das ein tragischer Erweis der beginnenden Geistesverwirrung, die da wähnte in solch sublimem „religiösem Egoismus“ Befriedigung zu finden. Die Sache ist, wie gesagt, nicht neu. Grundfähliche Skeptiker wie D. Strauß, Feuerbach, Fodl, Duboc u. A. haben sie (neben socialdemokratischen Führern wie Marx und

Engels) zu vertheidigen gesucht. In jüngster Zeit ist mancher ernste Forscher (vgl. Pr. Jahrb. 1895, Oct. und Deutsche Revue 1896, Heft 5—7) für den rein atheistischen „Idealismus“ eingetreten. Ja selbst ein Theologe aus der Ritschl'schen Schule (Troeltsch, „Atheist. Ethik“, Preuß. Jahrb. 1895, Nov.) machte diesem Standpunkte Zugeständnisse, die mehr als bedenklich klangen. In fast naiver Weise tritt die schauerliche Consequenz jenes grundsätzlichen (theoretischen) Atheismus dort zu Tage, wo man, um ein der Religion ebenbürtiges „Motiv“ für sittlich-ideale Liebesbethätigung zu finden, auf die „Selbstanbetung“ zurückgreift. Denn so bekennet der idealistische Vertreter „religiöser Liquidation“ in Fleischer's D. Revue (1896, Juli, S. 108): „zu wem kann ich zuversichtlicher beten als — zu mir selbst?“ Sapientia sat. —

Die theoretischen „Atheisten“ vergessen ganz, daß, wie in den civilisirten, so innerhalb der culturlosen Gemeinschaften — wo nicht gänzliche Decadence oder Verrohung eingetreten und zur Herrschaft gelangt ist — doch stets mit der Ahnung des Göttlichen auch eine Art Religionsbedürfniß und demgemäß auch eine Gebetsweise, eine wenn auch noch so rudimentäre Cultusform nachweisbar erscheint. Aber freilich, eine volle Gewißheit ihrer Gottesfeindschaft und eine dadurch bedingte freudige Anbetungsgewißheit, wenn wir so sagen dürfen, gewinnt die natürliche Menschheit auf diesem Wege thatsächlich und erfahrungsmäßig nicht. Und das führt uns auf das Wesen der Sünde als der Gottentfremdung, die schließlich zur Gottesfeindschaft ausartet und den Versuch atheistischer Theorien oder eines religionslosen Idealismus uns wenigstens als pathologische Erscheinung verständlich macht.

In der Sünde liegt die Wurzel aller unwahren Religion. Mit der kindlichen Liebe zu Gott hat der natürliche Mensch auch die Fähigkeit eines zuversichtlichen Erfassens der Gottesliebe verloren. Dennoch kann er Gott nicht los werden; nur daß er das Göttliche als eine zu fürchtende Macht empfindet und kraft eines wenn auch noch dunklen Schuldgefühls sein eigenes Leben verwirrt oder gefährdet sieht. In der Stärke des Selbsterhaltungstriebes gegenüber den hemmenden Mächten der Natur liegt zwar ein immer wieder zu Tage tretendes Motiv zu religiöser Verehrung der Mächte, die den Tod verhängen oder hindern können. Aber der eigentliche

religiöse Grundtrieb liegt doch — auch beim rohesten Naturmenschen — in einer elementaren Regung des Gewissens, das ihn die eigene Todesgefahr eben unter religiösem Gesichtspunkt ahnen läßt. Sonst wäre es nicht zu verstehen, warum die natürliche Menschheit ihr „Leben“ nicht durch bloße Cultur (Schutz- und Nahrungsmittel) zu erhalten und zu versichern suchte, statt — wie alle Naturreligionen uns zeigen — zu Sühnopfern, Zaubermitteln und Gebeten ihre Zuflucht zu nehmen.

So macht sich denn in allen heidnischen Religionen mehr oder weniger entwickelt das Bedürfnis geltend, zu dem Göttlichen in ein Gebetsverhältnis zu treten und durch Sühnemittel verschiedenster Art die Gefahr abzuwenden und das eigene Leben zu erhalten. In jener bangen Ungewißheit liegt der thatsächliche Beweis für das gestörte Kindesverhältnis; in diesem Suchen nach Gewißheit giebt sich die unzerstörbare Bestimmung der Menschheit für das Höhere, Göttliche kund. Die Sünde ist nicht die Aufhebung aller Religion. Die gesuchte, aber nicht gefundene, weil abnorm gesuchte Gotteserkenntnis ist für die natürliche Menschheit charakteristisch. M. a. W.: die Unwahrheit der sogen. Naturreligion besteht weder in der Aufhebung jeglicher Beziehung zum Göttlichen, noch auch in einer nur noch unvollkommenen Verwirklichung der Gottesgemeinschaft. In ersterem Fall wäre das Religionsbedürfnis, wie es auch beim sündigen Menschen noch vorhanden ist, unerklärbar. Das Gewissen böte keinen Anknüpfungspunkt mehr für die Herstellung des normalen Kindesverhältnisses, was aller Erfahrung (namentlich auch auf dem Missionsgebiet) widerspricht. Der natürliche sündige Mensch — das entnehmen wir eben daraus — ist kein Satan, der in dämonischem Widerspruch gegen alles Göttliche verhärtet, mit innerer Konsequenz die Selbstbehauptung bis auf den Gipfel der Selbstvergötterung treibt. Der innere Gottes Hunger läßt ihn nicht los und deshalb ist er nicht schlecht hin gottlos (erlösungsunfähig), sondern nur in dem Sinne „ohne Gott“ in der Welt, daß er sich seiner nicht voll und ganz zu getrösten vermag (erlösungsbedürftig). Daher ist der zweite oben angenommene Fall,

als könnte der natürliche Mensch von sich aus zur wahren Religion im Sinne hingebender und anbetender Gotteskindschaft sich erheben oder durch eigene Selbstkraft geistig sich allmählich emporringen, ebenso erfahrungswidrig. Auch das beunruhigte Gewissen vermag dem selbstsüchtig gearteten Willen nicht erfolgreich oder siegreich entgegenzutreten. Es ist eine richtende, aber keineswegs aufrichtende Macht. Und der dämonische Hintergrund aller Menschheitsünden erweist sich eben in ihrer geistig und sittlich knechtenden, gewissermaßen unwiderstehlichen, Leib und Seele verzehrenden, todtbringenden Gewalt. Die Gottentfremdung des in selbstsüchtigem Ungehorsam verharrenden, fleischlich gesinnten Menschen wird zur Gottesfeindschaft; und nur noch der Schrei nach Erlösung, die ungestillte Sehnsucht nach dem Licht bewahrt ihn davor, der absoluten (satanischen) Gottlosigkeit und Heillosigkeit zu verfallen.

Die Religion, als wahre, kindlich vertrauende Anbetung Gottes gedacht (§ 6, 1), wird also für die natürliche Menschheit ohne einen durchschlagenden Heilsproceß oder heilende Selbstoffenbarung des gnädigen Gottes (s. § 15 ff.) zum ungelösten Problem oder zum unerfüllten Postulat. Ja sie stellt sich dem natürlichen Gewissen als schlecht hin sein sollendes, als sittliche Nöthigung, als ideale Pflicht entgegen, deren Erfüllung vergeblich (durch Sühnmittel und Gebete, durch Leistungen und Büßungen) erstrebt oder angstvoll gesucht wird. So beruht — im Gegensatz zum puren (dämonischen) Atheismus wie zur wahren Gotteskindschaft — alle unwahre, heidnisch-natürliche Religion in der mehr oder weniger knechtischen Gottesfurcht, die zwar den Beweis liefert, daß der Mensch zu Gott geschaffen ist, aber durch sich selbst nicht die Ruhe des Herzens findet, nach der er sich mehr oder weniger bewußt sehnt. Er fürchtet sich in gewissem Sinne, den zürnenden Gott zu finden, während das wahre Gotteskind den gnädigen Gott zu verlieren sich scheut. Und das unruhige Gewissen ist der Niederschlag jenes gestörten Wechselverhältnisses zwischen Gott und der sündlich entarteten, in Gottentfremdung und Gottesfeindschaft verharrenden Menschheit, während die gleichzeitige Sehnsucht nach unsterblichem

Leben sich als Triebkraft zu stets erneuertem Suchen nach Gott erweist. In diesem inneren Widerspruch der Heilsbedürftigkeit und thatsächlichen Heillosigkeit liegt das tief Tragische der Menschheits-sünde. —

Es erscheint in diesem Zusammenhange höchst bedeutsam, daß die heil. Schrift das Heidenthum in seiner Gottentfremdung nicht ohne weiteres als religionslos darstellt, sondern von einem, wenn auch vergänglichem und irrthümlichen „Gott suchen“ redet (Apostg. 17, 23 ff.). Der „Gottlose“ (*ἀθεός, ἄθεος* Ps. 1, 1; 119, 156; Prov. 11, 31), der es bis zur Gottesleugnung (Ps. 14, 1; 53, 2 f.) und Gotteslästerung (Ps. 10, 13) bringt, ja sich zu der Thorheit versteigt zu behaupten: „Es sei kein Gott“ — ist nicht der eigentliche Typus der außer der Offenbarung stehenden Menschheit, sondern kennzeichnet sich als Einer, der da trozig bestreitet, was tief in Herz und Gewissen auch der natürlichen Menschheit eingegraben ist. Insonderheit ist es der große Heidenapostel Paulus, der uns den tiefsten Einblick thun läßt in jene Gottentfremdung des Heidenthums, die aus der Sünde stammt (Röm. 1, 18. 21 ff.) und doch in dem Gewissen (Röm. 2, 12 ff.) einen Zeugen in sich trägt, der sie immer wieder zum Gott suchen (Apostg. 17, 26 ff.) drängt. Freilich nennt er die Heiden „Gottlose“ (*ἀθεοι* Eph. 2, 12; vgl. im N.T. Ez. 18, 23; 33, 8 ff.); aber er meint das nur in dem Sinne der Gottesferne (*μακράν*) und der innerlichen Gottentfremdung (Kol. 1, 21: ihr wart Fremde und Feinde *τῇ διανοίᾳ*). Ihnen fehlt eben die Gewißheit der Gotteskindschaft, weil und sofern sie Kinder des Unglaubens sind (Eph. 2, 2 f.; 3, 6; Kol. 3, 1 f.). Daraus erklärt sich die „Eitelkeit ihres Sinnes“ (*καταιότης τοῦ νοός*) und „die Verfinsternung ihrer Gefinnung“, sofern sie fremd geworden sind von dem Leben in Gott und dadurch in Unwissenheit und schließlich in Herzensstarre (*πώρωσις τῆς καρδίας* Eph. 4, 17) gerathen sind. — In der fleischlichen Gefinnung tritt also die innere Gottesfeindschaft (*ἐχθρὰ εἰς θεόν*) zu Tage (Röm. 8, 7) und das „Aufhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit“ macht sie auch nach dem Maß der ihnen möglichen Gotteserkenntnis (Röm. 1, 18 ff.) unentschuldigbar. Und es ist in der That eine dämonische Macht, die da wirksam sich erweist (Eph. 2, 2; 6, 12) und sie in der Knechtschaft der Todesangst gebannt erhält (Ebr 2, 14; 1 Kor. 10, 20 ff.). Aber das Tragische liegt eben in dem gleichzeitigen Suchen des unbekannten Gottes, dem sie in ihrer Unwissenheit Gottesdienst thun (*ἀγνοῶντες εὐσεβεῖτε* Apostg. 17, 23 f.). Daraus erklärt sich auch der sonst unverständliche Ausdruck, daß in „allerlei Volk“ (*ἐν παντί ἔθνεσιν*) der Gott fürchtende ihm, Gotte, angenehm oder genauer „annehmbar“ (*δεκτός* Apostg. 10, 35) sei, d. h. seine Erlösungsfähigkeit ist neben seiner Erlösungsbedürftigkeit gewährleistet. Die Erlösungsfähigkeit liegt in dem unüberwindlichen Drang zu Gott (Religionsstreben), die Erlösungsbedürftigkeit in der

thatsächlichen Gottentfremdung (Irreligiosität). (Vgl. Goethe: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“)

2. Im geistigen Innensinn des Menschen (subjectiv betrachtet) tritt die Störung darin zu Tage, daß die im idealen Grundbegriff der Religion nothwendig geeinten Momente der Gotteskindschaft, Abhängigkeit und Freiheit (s. o. § 6, 2) auseinandergerissen und in ihrer Einseitigkeit festgehalten und betont werden. In dem bei den heidnischen Volksreligionen vorwaltenden (isolirten) Abhängigkeitsgefühl wurzelt jener Aberglaube, welcher eins ist mit der krankhaften Ausartung des Kindesverhältnisses in ein unfreies Knechtschaftsverhältniß. Denn der Aberglaube (eigentlich „Aster-“ oder „Uberglaube“ = *superstitio*, von *supersistere* „auf etwas fest bestehen“, griechisch: *δεισιδαιμονία*) ist das Zerrbild der Religiosität: das angstvolle (unmotivirte) sich Fügen unter eine gefeglose Willkürmacht, der gegenüber man sich schlechthin ohnmächtig fühlt. Das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ deckt sich also nicht — wie Schleiermacher voraussetzt — mit der „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“. Mag auch der Aberglaube vielfach als ein „Ertheil großthätiger, energischer Naturen“ (Goethe, Farbenlehre II, S. 163 f.) sich kund geben (ich erinnere an Mohammed); im Grunde ist es die Religion der Furcht, die ihn aus ihrem Schoße gebiert. Wo statt lebendiger Auctorität die äußerliche Satzung (das Dogma) regiert, wo statt des Vertrauens zu Gottes Vatergüte und seiner liebevoll-erziehenden (gesetzmäßigen) Weltleitung die Angst vor dämonischen Zaubermächten oder zufälligen Einzelwirkungen zur Herrschaft gelangt, überhaupt wo blinde Schicksalsnothwendigkeit oder unüberwindliche Naturkräfte (magische Einzelbinge, Fetische) jenes unbedingte Abhängigkeitsgefühl erzeugen, das dann zu Zaubermitteln greift, um sich so des Lebens zu versichern, da wird der Aberglaube gezüchtet und groß gezogen. Es schlägt aber schließlich das eine krankhafte Extrem in das andere, in den Unglauben um. Sobald man auf dem Wege der Erfahrung oder fortschreitender Reflexion dessen inne wird, daß jene abergläubischen Bestrebungen, sein Leben sich zu versichern, auf Täuschung (auf Illusion)

beruhen, schüttet man leicht das Kind mit dem Bade aus. Man will sich von alledem unabhängig machen, was den Charakter der Auctorität trägt, und proclamirt die Selbstherrlichkeit der Vernunft und des Eigenwillens. So entspringt aus der einseitig betonten Freiheit jener Unglaube, der mit dem Gefühl der Abhängigkeit auch die kindlich vertrauende, aus der Sehnsucht nach Gott herausgeborene Empfänglichkeit zu ertöden droht. Denn der Unglaube braucht nicht ohne weiteres zur Gottesleugnung fortzuschreiten. Er trägt zunächst nur die Signatur des Zweifels (der Skepsis), des inneren Zwiespalts an sich. Aber — principiell betrachtet — ist er nicht mit Schwachglauben oder Kleinglauben eins, sondern kennzeichnet sich durch die krankhafte Freiheitstendenz, die das Selbstdenken und Selbstthum zum Ursprungspunkt oder zur Hauptursache in dem Proceß der Lebensentwicklung und Lebensvollendung macht. Der Unglaube ist daher — trotz des Scheins des Gegentheils — ein Charakterzug des „sich auf sich selbst beschränkenden Menschen“ (Goethe), dem die volle Aufgeschlossenheit des Inneren nicht nur für Gott, sondern auch für die gott-erfüllte Welt mangelt.

Meist wird sich der Unglaube, als die Freiheitsform der Irreligion, mehr in civilisirten Bildungsepochen menschlicher Hochkultur zeigen; er droht aber gerade da die Thatkraft und Begeisterungsfähigkeit zu lähmen, weil ihm das Schwungbrett des zu Gott sich aufringenden Vertrauens fehlt. Hingegen greift der Aberglaube mehr in dem Dunkel roher, bildungsfeindlicher Gebiete um sich und vergiftet in culturlosen Massen die Volksseele, bis sie in religiösem Siechthum oder fanatischer Ueberreizung sich selbst verzehrt. Dort waltet jene kritische Zweifelsucht vor, die als grundsätzlicher Skepticismus schließlich (in der Consequenz) alle Gewißheit und Lebenshoffnung zerstört und ein zuversichtliches Denken und Handeln im Grunde unmöglich macht (Pessimismus). Hier tritt jene kritiklose Sicherheit in den Vordergrund, die im grundsätzlichen Dogmatismus ihre Triumphe feiert, aber schließlich zu Schanden werden muß, weil eine unwahre und unlebendige Auctorität (als knechtende

Macht) die Impietät (die eigenwillige Freiheit) zur letzten Folge hat. Der Sichere (Abergläubische) läuft stets die größte Gefahr in den Abgrund angstvoller Verzweiflung (des vollendeten Unglaubens) zu stürzen; und der ewig Zweifelnde springt aus Durst nach Gewißheit schließlich hinein in ein selbstgemachtes Myl des eingebil deten (sicheren) Glaubens, der sich doch nicht als sturm- und wetterfest in der Noth des Lebens bewährt.

So erscheint die eine krankhafte (subjective) Grundform der Irreligion nur als die nothwendige Rehrseite der anderen. Man hat oft gesagt, und mit Recht, der Unglaube sei ein umgekehrter Aberglaube. „Und an letzterem möchte gerade unsere Zeit vorzüglich leiden“ — sagt Goethe, der fein beobachtende Zeit- und Menschenkenner. Unglaube und Aberglaube bedingen sich gegenseitig, wie gefesselte Freiheit und absolutistisches Willkürregiment. Denn sie beruhen auf demselben principiellen Fehler, auf der Auseinanderzerrung der in der wahren Religion lebensvoll ge-einten Momente der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, der Abhängigkeit und Freiheit. Schlicht ausgedrückt: sie untergraben beide das kindliche Vertrauen zu dem lebendigen Gott und heben deshalb in der Consequenz die Religion selbst auf. Sie verkennen beide das Wesen lebendiger Auctorität, die dort (beim Unglauben) in pietätloser Weise beseitigt, hier (beim Aberglauben) in sklavischer Weise verderbt erscheint. Ebendeshalb schlagen auch beide in praxi so häufig einer in den andern um. Ja sie finden sich nicht selten dicht bei einander, in ein und derselben Seele und in denselben Bildungskreisen (z. B. ungläubiger Weltfönn und abergläubischer Spiritismus!). Denn je mehr der Unglaube die kindlich vertrauende Empfänglichkeit untergräbt, desto mehr wird das menschliche Herz durch Ahnung unheimlicher Mächte zu abergläubischer Furcht getrieben. Wer nicht an Geister glaubt, der zittert vor Gespenstern. Mit einem Wort: je mehr man in falschem Freiheitsdrange dem gottgesetzten Weltzusammenhange und aller historisch bedingten Auctorität sich frech entzieht, desto mehr wird man ein Sklave jener brutalen Willkürmächte, deren zusammenhangloses

Wirken oder deren absolut sinn- und geistlose Uebermacht, sei es in tyrannischer Auctorität, sei es in blinder Naturnothwendigkeit sich geltend macht und den Menschen zu „schlechtthinigem Abhängigkeitsgefühl“ erniedrigt. Daher werden wir auch in der nachfolgenden Untersuchung der mehr sachlich (objectiv) gefärbten religionswidrigen Weltanschauungen die Wahrnehmung machen können, daß sie stets in beiden Formen: der abergläubischen Ueberreizung (im positiven Sinne) und der ungläubigen Ablehnung (im negativen Sinne) vorkommen.

Es könnte auffallen, daß in der heil. Schrift stets der Unglaube, selten direct der Aberglaube gescholten wird. Freilich lautet das ernste Warnwort ganz allgemein: „Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (*τὸν δὲ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία* Röm. 14, 23; vgl. 1 Tim. 1, 13; Eph. 5, 6); und es ist der mangelnde Glaube, der Unglaube, Kleinglaube, Zweifelsglaube, der vielfach gestraft (Luk. 14, 26; Mark. 16, 14; Matth. 8, 26; 14, 31; 16, 8; Jak. 1, 6 ff.) und daraus hergeleitet wird, daß der Mensch sich selbst oder seine eigene Ehre sucht (Joh. 5, 41; 12, 43). Daher soll der Geist Gottes die Welt überführen (*ἐλέγχειν*) von der Sünde, daß sie „nicht glauben“ an ihn (Joh. 16, 14), d. h. ihm nicht vertrauen, sondern sich ihrer eigenen „Freiheit“ rühmen, ohne zu ahnen, daß sie „Knechte der Sünde“ geworden sind (Joh. 8, 33 f.) und daß sie „um des Kleinglaubens willen“ (*διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν* Matth. 17, 20 vgl. Mark. 9, 20) auch ihre Thatkraft einbüßen. Ohne innere Umkehr zum empfänglichen Kindesinn, der Gott vertraut und ihn allein anbetet, erscheint der Eingang ins „Reich Gottes“ unmöglich (Matth. 18, 3 f.; 19, 4; Mark. 10, 15). — Aber darin eben liegt auch die Warnung vor abergläubischem und knechtischem Sinn, als dem anderen Extrem der Gottentfremdung (Röm. 8, 15; 6, 17 ff.; 2 Petr. 2, 19; Joh. 8, 34 f.). Das sind die Knechte „aus Furcht des Todes“ (Ebr. 2, 15), die „Knechte des Verderbens“ (*δοῦλοι τῆς φθορᾶς* 2 Petr. 2, 19), deren „unverständiges Herz“ sie zum Creaturdienst statt des wahren Gottesdienstes verführt hat (Röm. 1, 21 ff.). — Der biblische Ausdruck für Aberglaube (*δεισδαμονία* Apostg. 25, 19; 17, 22) kann wohl auch im Allgemeinen den „religiösen“ Sinn bezeichnen, der auf eigenem Wege nach dem „unbekannten Gott“ sucht und ihm „unwissend“ Gottesdienst thut. Zur wirklichen Gottentfremdung und Gottesfeindschaft wird er erst durch Creaturvergötterung und „Abgötterei“ (*εἰδωλολατρεία*, 27, 23). Ob Paulus den Athenern gegenüber anerkennend ihren „religiösen Sinn“ hervorhebt (Apostg. 17, 22, wo Weizsäcker das *δεισδαμονέστερος* übersetzt: „ich finde euch durchweg sehr religiös“!), oder aber sie vor ihrer abergläubischen Neigung warnt (Luther: ich sehe, daß ihr in allen Stücken allzu abergläubig seid), entscheidet sich aus

dem Vergleich mit Apostg. 17, 16, wo Pauli Innerstes, sein Geist (*πνεῦμα*) aufs Tiefste erregt ward, da er sah, daß die Stadt „so abgöttisch“ war (*κατεἰδωλος*, nicht bloß „voll von Götzenbildern“, wie Weizsäcker übersetzt, sondern *idolis deditus*, den Götzen hingegeben). — Man kann in gewissem Sinne sagen, vor dem Unglauben wird in der Schrift — namentlich A.T.'s — weniger gewarnt, als vor jenem echt heidnischen Aberglauben, der „anderen“ falschen Göttern dient (vgl. Exod. 20, 30: „du sollst keine andern Götter haben“ mit Exod. 23, 24: du sollst ihre — der Völker — Götter nicht anbeten). So auch 5 Mos. 30, 17 ff.; Jos. 23, 16 ff. „Seinen Abgott fragen“ (Ez. 14, 4 ff.; 21, 21; Hos. 7, 17; 9, 7) statt Gott zu vertrauen, ist der Greuel aller Greuel. Und „Gott widerstreben“ ist Abgötterei, d. h. Aberglaube (1 Sam. 15, 23). Daher die ernste Warnung am Schluß des ersten Johannesbriefs: Kindlein, hütet Euch vor den Abgöttern (1 Joh. 15, 21)! Der heidnisch-fleischliche Welt Sinn erzeugt neben den „Werken des Fleisches“ auch „Zauberei“ und „greuliche (eigentliche „geheime“, willkürliche) Abgötterei“ (Gal. 5, 20; 1 Petr. 4, 3 *ἀθέμτοι εἰδωλολατρεῖαι*). Damit ist aber auch der Aberglaube als Gottlosigkeit gekennzeichnet und gerichtet. —

3. Den beiden genannten (subjectiven) Grundformen unwahrer Religion entsprechen als sachliche (objectiv-universelle) Grundvoraussetzungen diejenigen beiden Weltanschauungen, die als gefahrdrohende Riesenirrtümer in allen heidnischen Religionen zu Tage treten, sei es in ihren cultischen Gewohnheiten, sei es in ihren Philosophemen. Das Religionsideal als kindliche Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit kann entweder gefährdet werden durch die Annahme einer falschen Ueberweltlichkeit (Transcendenz) des Göttlichen, so daß sich eine lebensvolle Beziehung, eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch weder vollziehen kann noch denken läßt; oder aber man zieht das Göttliche so in die Welt herab (Immanenz), daß der Welt- und Naturproceß zur Selbstentfaltung des Göttlichen wird und eine kindlich anbetende Unterwerfung des Menschen unter den väterlich-schöpferischen Gott unmöglich wird.

Jener Dualismus erzeugt eine Religion der Angst und ist als solcher mehr dem Aberglauben verwandt. Denn indem er das Unendliche und Endliche, das Eine und Viele, den Geist und die Materie, das Gute und Böse, mit einem Wort: Gott und Welt als

ewige Principien einander gegenüberstellt, untergräbt er das Vertrauen zu der schöpferischen, allbeherrschenden Liebe Gottes. So weit sich in die sinnliche Naturwelt Göttliches und Geistiges eingesenkt hat, um sie lebensfähig zu machen, erscheint der beständige Kampf beider Principien als die Signatur der Welt. In größerer Form tritt dieser Dualismus überall dort zu Tage, wo der Gegensatz von Geist und Materie, Licht und Finsterniß, guten und bösen Elementen derart betont wird, daß eine stete Spannung zwischen beiden bestehen bleibt (z. B. in dem syrisch-orientalischen, gnostisch angehauchten Dualismus). Der Sitz des gottwidrig Bösen wird in der zerfahrenen Vielheit des Leiblichen gesucht (wohl auch in bösen „Geistern“ oder „Göttern“ personificirt gedacht), während das einheitlich Gute, mit dem Geistigen identificirt, nur in dem Maße erreicht werden soll, als eine asketische Loslösung von der Materie erstrebt oder erreicht wird. Dadurch entstehen Religionsformen, die in äußerer strenger Gesetzhaltigkeit (Heteronomie) Loslösung von der Materie fordern und in der Angst vor den in der Materie waltenden dämonischen Elementen zu einer götzendienerischen (abergläubischen) Verehrung der in die Naturelemente hineingezauberten Götter (d. h., wie Reichmüller sich ausdrückt, zu „projectiver“ Religion) Anlaß geben. Die feineren Formen dieser dualistischen Weltanschauung zeigen sich dort, wo man die beiden Principien entweder speculativ (metaphysisch) faßt als Gegensatz des geistig Einen (*ἐν καὶ πᾶν*) und materiell Vielen (*ὄλν*), wie z. B. in manchen gnostischen und neuplatonischen Systemen; oder ethisch ausprägen sucht als ewigen Gegensatz von Gut und Böse, wie z. B. im Parsismus und Manichäismus, wo dann aber immer das wesentlich Gute mit dem Geistigen, das wesentlich Böse mit dem Leiblichen in nothwendigen (substantziellen) Zusammenhang tritt. Eine abstract-idealere Form gewinnt der altheidnische Dualismus im Deismus, d. h. in jener Weltansicht, die das Göttliche zwar als persönlich-geistige Einheit, aber jenseitig (transcendent) in dem Sinne sich vorstellt, daß eine lebensvolle Durchdringung und Wechselbeziehung zwischen dem Schöpfergott und der an die

Natur gebundenen Menschheit nie zur Verwirklichung gelangen kann (so in starrer, abergläubischer Form beim jüdisch-moslemisch gefärbten abstracten Monotheismus, in fließender, ungläubiger Form beim modernen, rationalisirenden Deismus). — Das principiell Gleichartige in diesen verschiedenen Erscheinungsformen des Dualismus ist die Verkennung der steten lebendigen Wechselbeziehung zwischen Gott und Welt. Damit wird aber auch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer innergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes untergraben, des schöpferischen Gottes, der uns, wie die eigene Gotteskindschaft, so die Reichgottesbestimmung der Welt (Naturverklärung, Gottesoffenbarung im Fleisch) erst zu verbürgen resp. heilsgeschichtlich anzubahnen im Stande ist (s. § 16). —

Scheinbar ganz entgegengesetzt ist die Weltanschauung des monistisch gefärbten Pantheismus, der in seiner Allgottlehre auf die Einheit des weltbewegenden Principis den Nachdruck legt. Indem er die Ueberweltlichkeit (Transcendenz) Gottes bestreitet, vermischt er Gott und Welt, Geist und Natur, das Eine und Viele, das Ideale und Reale. Die Welt selbst wird der offenbare Gott. Die „Natur“ erscheint als das Allwirksame, sei es daß man sie als bewegende Kraft (Ursächlichkeit, *natura naturans*, *substantia infinita*) auffaßt, sei es daß man sie sich als die organisirte Fülle der nach einem naturnothwendigen „Gesetz“ bewegten Einzelercheinungen (*natura naturata*) vorstellt. Wird jenes geistig bewegende Moment stärker betont als das eigentlich Wesenhafte (Substantielle), so wird die sinnlich wahrnehmbare Welt zum wesenlosen Schein (Afkosmismus, speculativer metaphysischer Idealismus). Legt man den ganzen Nachdruck auf die Wirklichkeit der Naturwelt und ihrer materiellen Atome als bewogender Ursachen der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, so wird die geistige Welt und schließlich Gott selbst als bewegende geistige Ursächlichkeit verneint, und man gelangt zum materialistischen Naturalismus — mag er sich als Innerweltlichkeit (Enkosmismus) oder Allweltlichkeit (Pankosmismus) oder als Gott-Allheit (Theopantismus) ausprägen, oder durch die verschiedenen Spielarten

des roh empirischen, materialistisch sensualistischen Realismus und Positivismus kennzeichnen. Das beherrschende Einheitsprincip dieser verschiedenen Formen des Pantheismus — der bei idealistischer Weltansicht eine mehr optimistische, bei realistischer Auffassung eine mehr pessimistische Richtung einschlagen kann — ist (positiv angesehen) die Weltverherrlichung, negativ betrachtet die Aufhebung oder directe Leugnung des weltfreien, schöpferisch wirkenden und geschichtlich sich bezeugenden persönlichen Gottes. Die Naturnothwendigkeit des (geistigen oder materiellen) Weltprocesses beherrscht hier Alles. Der absolute Determinismus ist die charakteristische Signatur dieses Riesenirrthums mit seiner verführerischen, poetisch angehauchten Creatur- und Naturvergötterung. Soweit dabei noch von Religion die Rede ist, kann sie nur in der mit dem Weltproceß zusammenhängenden Selbstverherrlichung und geistigen Selbstvergöttlichung (s. o. S. 160 f.) gipfeln. Im Menschen kommt dann erst das All-Göttliche zum Bewußtsein seiner selbst. Und die Autonomie (mit Aufhebung aller Auctorität und Pietät) ist die nothwendige Folge. So ist der, sei es idealistische, sei es realistische Pantheismus die speculativ oder praktisch tingirte Form des Unglaubens, wie er in alter und neuer Zeit als Scheinreligion die höheren Bildungskreise beherrscht und in den niederen Volkskreisen sich mit einem rein materialistischen Aberglauben (mit jenem Köhlerglauben an die Allmacht der „Atome“) zu paaren pflegt.

Wie der Unglaube und Aberglaube (s. o. sub 2), so hängen auch Pantheismus und Dualismus als krankhafte Ausgeburten sündlicher Gottentfremdung der Menschheit aufs Engste zusammen, ja gehen vielfach ineinander über. Die Allgottlehrer, soweit ihnen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungswelt als unlösbares Problem gegenübertritt, sehen sich in ihrem geistigen und sittlichen Bewußtsein genöthigt, doch das Eine gegenüber dem Vielen, das Geistige gegenüber dem Stofflichen, das Gute gegenüber dem Bösen, das Wesenhafte gegenüber dem Wechselnden, die Substanz gegenüber dem Accidens als das eigentlich Bestimmende zu fassen, und gelangen daher nicht zu der stets gesuchten, aber für sie unfind-

baren lebensvollen Einheit der Weltanschauung. Das tritt namentlich bei der versuchten Erklärung des Problems der Sünde, des Bösen zu Tage, das als ein nothwendiges Element der Entwicklung des geistig Guten nimmermehr ethisch erfaßt und logisch begriffen werden kann. — Und andererseits: die Dualisten, sozusagen die Zweigottlehrer (Geist und Materie, Gut und Böses) können es überhaupt nicht zu einer wirklichen Weltentwicklung und lebendigen Weltanschauung bringen, es sei denn, daß ein Element des Geistigen (oder Guten) sich hinabsenke (als Weltseele oder bewegend ordnende Macht) in die chaotische, ewig wogende Materie, um sich dann, mit ihr sich vermischend, durch den kampfreichen Welt- oder Naturproceß wieder hinaufzuarbeiten oder hinaufzuentwickeln zu allgöttlicher Herrlichkeit. So berühren sich Pantheismus und Dualismus in ihrer principiellen, metaphysischen Grundanschauung. Sie arten beide in Natur-Verehrung, in Verherrlichung der „Natur-Gesetze“ aus, wie das in modernen Bildungsformen sowohl bei deistisch-dualistischer als bei pantheistisch-monistischer Weltansicht sich nachweisen läßt.

Aber auch in ethisch-religiöser Hinsicht erscheinen sie verwandt. Beide untergraben das lebendige Weltverhältniß Gottes, resp. die freie Weltherrschaft des Einen, lebendig-persönlichen Geistes, des väterlich herablassenden und heiligen Schöpfergottes. Mit der Möglichkeit der liebevollen Selbstbeschränkung eines geschichtlich wirkenden, gebietenden Gottes und mit der Möglichkeit der eigenwilligen und daher schuldvollen Selbstbehauptung einer Gott widerstrebenden Menschheit gefährden sie den Freiheitsgrund der Sünde und somit die Zurechnungsfähigkeit und den Schuldcharakter des Bösen. Denn beide machen das „Böse“ sei es zu einem nothwendigen Moment der ewigen Weltentwicklung (deterministisch), sei es zu einer Willkürerscheinung der sinnlich gefärbten Naturanlage des Menschen indeterministisch) und heben dadurch bald die Erlösungsfähigkeit (in Folge manichäischer Verfestigung oder Substantialisirung des Bösen (§ 15, 1), bald die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen auf in Folge pelagianischer Verherrlichung der „natürlichen“ Willens- und Geisteskraft

(f. § 15, 3). Beide endlich zerstören durch „Creaturvergötterung“ die Möglichkeit und Wirklichkeit einer kindlich hingebenden Gebetsgemeinschaft des Menschen mit dem Einen und wahren Gott. Soweit Gott auf heidnischem Gebiete persönlich durch Personifizierung (Hypostasierung) der Naturdinge oder geistigen Mächte vorgestellt, gedacht und angebetet wird, sind es sofort viele Götter, denen man Anbetung zollt — ein Widerspruch in sich selbst, da die Vielheit die Machtfülle der Einzelnen, also auch deren Gottheit ausschließt. Oder aber man erhebt sich ahnungsvoll zur Idee des Einen, des Absolut-Göttlichen und verliert dann die Idee des Persönlichen. Der Gebetsverkehr mit dem schlechtthin Absoluten — sei es nun das Fatum (*εἰσαγωγή, μοῖρα*), oder das Wesenhafte aller Dinge (*Atmān, Brahma, τὸ θεῖον, ψυχή τοῦ ὅλου, ἐν καὶ πᾶν, ἀκίνητον πάντα κινεῖν*) — erscheint aber unmöglich, weil dann eine Gegenseitigkeit, also auch ein religiöser Cultus oder irgendwelche Einwirkung auf das „Absolute“ ausgeschlossen ist.

So bilden denn die beiden genannten Weltanschauungen, mögen sie im Sinne des Aberglaubens oder Unglaubens sich ausprägen, optimistisch oder pessimistisch, idealistisch oder materialistisch sich gestalten, den ewig in Doppelfarben (dualistisch oder monistisch) schillernden religionsphilosophischen Hintergrund jener heidnischen Creaturvergötterung, welche die tatsächliche, praktisch-religiöse Signatur der nach Gottesverehrung dürstenden, aber durch Weltförmigkeit und Sündenlust geknechteten, von dämonischen Mächten beherrschten natürlichen Menschheit ist. Auch hier beweist ihr Sehnen und Suchen nach Gott ihre Heilsfähigkeit, ihr stetes Abirren zum Creaturdienst ihre Heillosigkeit oder Heilsbedürftigkeit. In welchem Sinn, ja mit welcher innerer Nothwendigkeit jener Creaturdienst jede Möglichkeit wirklich lebendiger Gottesoffenbarung aufhebt oder deren Erfassung unmöglich macht, wird uns der nächste Paragraph lehren.

Selbstverständlich können wir nicht erwarten, daß die heil. Schrift uns Auskunft gebe über irthümliche „Weltanschauungen“, insonderheit wo sie philosophisch begründet oder ausgebildet erscheinen. Sie warnt wohl im Allgemeinen (wie z. B. Kol. 2, 8) vor „Täuschungen der Philosophie“ und

vor dem „nichtigen Betrage gemäß der Ueberlieferung der Menschen“ und bezeichnet als deren Characteristicum die „Anfangsgründe (Principien) der Welt“ (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) im Gegensatz zu der in Christo erschienenen „Fülle der Gottheit“ (Kol. 2, 9 vgl. Gal. 4, 3; Eph. 2, 8 und 2 Kor. 10, 4 ff., wo das *πᾶν νόημα*, d. h. die Gesamtheit der eigenthümlichen Gedanken und *πᾶν ἔνωμα*, d. h. Alles, was sich stolz erhebt wider die Erkenntniß Gottes, unterstellt wird der Selbstbezeugung Gottes in Christo). Aber als eigentliche Schoßjünde des Heidenthums kennzeichnet die heil. Schrift — entsprechend der ersten und ursprünglichen Sünde (*eritis sicut Deus* 1 Mos. 3, 5) — die mit Selbstverherrlichung zusammenhängende Creaturvergötterung, oder das Anbeten der „Dinge“, des Bildes, des Endlichen (vgl. bes. Exod. 23, 8; 23, 24; Deut. 30, 17 ff.; Jos. 23, 16 ff.). Die menschlichen Künstler (Jes. 44, 10 f.; 45, 16) machen sich einen Gott und werden darüber zu Schanden (Jer. 10, 14; Jes. 40, 17 ff.; 46, 5 ff.). Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden (*ἐμωράνθησαν* Röm. 1, 21 ff.) und verwandelten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Gleichnißbild des vergänglichen Menschen und der Naturdinge (vgl. Gal. 4, 8: *τότε οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς πνεύματι μὴ οὐσι θεοῖς*). Das Entscheidende also ist, daß sie Gottes Wahrheit in Lüge wandelten, indem sie Andacht und Gebet darbrachten dem Geschöpf statt des Schöpfers (Röm. 1, 25 *μετήλλαξαν τὴν ἀληθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῇ ψεύδει καὶ ἐσεβάζθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*). Die Folge aber davon, daß sie statt Gottes die Natur, statt des Herren der Welt das „Thier“ anbeten (Off. 13, 8. 15; 14, 11) ist, daß sie selbst in die Gelüste des Fleisches hingegeben (*πάθη αἰμιίας* Röm. 1, 24 ff.; vgl. 2 Petr. 2, 10. 18) einen Gott oder Götter sich machen, die stumm (1 Kor. 12, 2; vgl. Ps. 115, 5 ff.; Hab. 2, 19) d. h. die zu einer Religion begründenden Offenbarung unfähig oder unzulänglich sind.

§ 10. Zusammenfassung.

1. Alle krankhafte, unwahre Gestaltung der Religion entspringt aus der tragischen Eigenart menschlicher Sünde, sofern diese eine schuldbedingende Gottentfremdung und Gottesfeindschaft in sich schließt, die trotz Gewissensunruhe und Sehnsucht nach Leben die natürliche, heilsfähige und heilsbedürftige, unter dämonischem Druck seufzende Menschheit nicht zur freudigen Gewissheit ihrer Gotteskindschaft gelangen läßt.

2. Daraus erklärt sich das Schwanken zwischen Aberglaube und Unglaube, zwischen ängstlichem Abhängigkeitsgefühl und trotzigem Freiheitsgefühl, den beiden Hauptformen

der (subjectiven) Irreligiosität. Sie sind insofern principiell verwandt, als sie die im kindlichen Glauben geeinten Momente der Abhängigkeit und Freiheit einseitig betonen oder auseinanderreißen.

3. Ihnen entsprechen jene beiden (objectiven) Grundirrhümer, wie sie in den verschiedenen Formen der dualistischen und pantheistischen Weltanschauung zu Tage treten. Auch diese sind principiell insofern eins, als sie durch ihre Creatur- oder Naturvergötterung eine kindlich vertrauende Anbetung Gottes ausschließen und mit der väterlichen Selbstoffenbarung Gottes in der von ihm und zu ihm geschaffenen Welt auch den göttlichen Factor der Religion (§ 11) gefährden. —

§ 11. Die Gefährdung des Offenbarungsprincips.

1. Wo die Grundidee der Religion durch eine krankhafte Weltanschauung gefährdet erscheint, da wird sich der betreffende Fehler oder Irrthum am deutlichsten und unmittelbarsten kundgeben in der Zerstörung des Offenbarungsproblems (§ 7, 1). Es handelt sich dabei in erster Linie nicht um den Gottesbegriff als solchen, noch um die Beurtheilung der sichtbaren Erscheinungswelt als solcher, sondern um die Verhältnißbestimmung beider. Der göttliche Factor der Religion wird aber dadurch illusorisch, daß man die lebensvolle Wechselbeziehung beider durch einseitige Betonung der Ueberweltlichkeit (Transcendenz) oder Innerweltlichkeit (Immanenz) Gottes unmöglich oder unnöthig macht (s. o. S. 171).

In der Theorie, d. h. in der abstract-philosophischen und speculativ-rationellen Betrachtungsweise wird der grundsätzliche (heidnisch-philosophische) Dualismus, ebenso wie der principielle Pantheismus das geheimnißvoll-wunderbare Problem einer innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes zerstören müssen. Freilich beide von scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkten aus. Der Dualismus — mag er in seiner roheren, abergläubischen Form Geisteswelt und Naturwelt als unheimliche Zwittergestalten verewigen, oder in seiner feineren, ungläubigen

(deistischen) Eigenart das Göttliche ins „Jenseits“ versetzen, um in dieser Welt eine „vernunftgemäße“ Entwicklung aufzuspüren — wird es nie dazu bringen, das „Gott geoffenbart im Fleisch“ sich verständnißvoll und gläubig anzueignen. Höchstens wird er zu jener abstract supranaturalistischen Auffassung gelangen, wo ein Hineintragen des Geistigen in das Materielle, des Göttlichen in das Naturhafte wie ein magisches Einzelwunder erschiene, das durch seine unmotivirte Plötzlichkeit zu überraschen, aber nicht zu überzeugen im Stande ist. Denn im Grunde ist bei jener Voraussetzung eine wirklich stetige Selbstkundgebung des Ewigen im Zeitlichen, des Unendlichen in dem räumlich Bedingten, des Einen in dem Vielen, des geistig Guten in dem materiell Bösen undenkbar. Es muß, soweit von Offenbarung des Göttlichen noch dabei die Rede ist, eine Täuschung, ein trügerischer Schein (ein doketisches Element) mit einschleichen. Und der an die Materie gebundene Mensch verliert schließlich sein Vertrauen zu Allem, was angeblich als Kundwerden der überweltlichen, schrankenlosen Geisteswelt in dieser beschränkten Naturwelt gepriesen wird. — In der feineren Form deistischer Weltanschauung macht sich aber neben gewissen supranaturalistischen Gefühlen (Schicksalskundgebungen!) jene rationalistische Scheu vor jeder stetigen, wunderbaren Selbstkundgebung Gottes geltend. Die angeblich selbstgenügsame Vernunft, der reflectirende Verstand tritt den theoretischen Beweis an, daß das Göttliche in seiner jenseitigen Ueberweltlichkeit zwar demonstirt und unserer menschlichen Erkenntniß auf diesem Wege nahegebracht werden mag; aber es soll die Vernunft sich zu Gott erheben, ohne daß Gott sich in der That und Wahrheit zu uns herablassen kann. Die angebliche Gottesverehrung wird eine menschlich gemachte (illusorische), weil ein lebensvolles, stetig sich bezeugendes Wechselverhältniß, wie es doch nur auf wunderbarer göttlicher Herablassung (Initiative) ruhen kann, ausgeschlossen erscheint. Man verkennet auf diesem Standpunkte nicht bloß die Schranken unserer menschlichen Vernunft, sondern auch die hemmenden Einflüsse der Sünde, wie sie als Gottentfremdung und Gottes-

feindschaft (§ 10, 1) die klare Gotteserkenntniß trübt, weil die hingebende Gottesliebe fehlt. Mit der mangelnden Erkenntniß der schuldbedingenden Sünde und Heillosigkeit des sich selbst überlassenen Menschen wird auch vom dualistisch-deistischen Standpunkte aus die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer wunderbaren, auf göttlichem Heilswillen beruhenden Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Geschichte geleugnet werden müssen. Damit hört aber auch die Religion auf, ein lebensvolles, geistiges Wechselverhältniß zwischen Gott und Mensch zu sein. —

Unter anderen Gesichtspunkten tritt derselbe Fall ein bei pantheistisch-monistischer Weltanschauung. Der Theorie nach hält sie die Einheit von Gott und Welt fest und behauptet die absolute Innerweltlichkeit Gottes. Gott ist lebendig nur in der Welt, sei es daß wir sie als gesetzmäßig geordnete Kraftwirkung in den Naturerscheinungen betrachten, sei es sofern sie uns als geistiger Entwicklungsproceß in der Menschheitsgeschichte entgegentritt. Jenes ist der positivistische Pantheismus, der in seiner abergläubischen Eigenart die unpersönlichen, intelligenzlosen Kräfte (Atome, Dynamiden, Proteron, Bathybios, Protoplasma, Urschleim) zum Ausgangspunkt der fein geordneten Weltbewegung macht; und, wo er nicht geradezu zur Stoffanbetung ausartet, die mechanisch wirkenden, blind arbeitenden, unbewußten Elementarkräfte als die bewegenden Ursachen einer schließlich doch zweckvollen, weil organisch sich ausprägenden Summe von Lebenserscheinungen ansieht, die merkwürdiger Weise bis zur vollbewußten Gehirnfunktion im Menschen sich hinaufentwickeln! Daß bei diesem pantheistischen Naturalismus (Positivismus, mechanistische und materialistische Weltansicht) kein Raum ist für einen geistig sich bezeugenden schöpferischen Gott, liegt auf der Hand; aber es ist auch der Widerspruch handgreiflich, in welchem jene Weltanschauung sich bewegt. Sie nimmt Wirkungen an, zu denen die bedingenden Ursachen fehlen. Quod non est in causa, non potest esse in effectu. — Tiefer greift der idealistische Pantheismus, der den Geist zum Urquell im Strom der Entwicklung macht und die ganze Natur als geistiges Product

faßt, dessen stoffliche Hülle nur vorübergehende Erscheinung (phänomenal) sei, während als das Bleibende (Substantielle) die schlechtthin unsichtbare, treibende Kraft (substantia infinita nach Spinoza, der „Urville“ nach Schelling, das „Ursein“ bei Hegel, der instinctive „Wille zum Leben“ nach Schopenhauer und E. v. Hartmann, das „Lebewesentliche“ nach Krause) oder eine Summe von Kräften („Monaden“ nach Leibniz, die „Noumena“ nach Kant, oder die „Realen“ nach Herbart) angenommen werden müsse, um den Weltproceß zu erklären. Diese „Kraft“ oder diese Kraftcentren (Dynamiden) sollen dann im Geist des Menschen gipfeln und nicht blos auf dem organischen Wege der Naturentwicklung, sondern im geschichtlichen Proceß der Geistesentwicklung zur vollbewußten Entfaltung gelangen. Das Widerspruchsvolle in diesem speculativ-idealistischen Pantheismus — abgesehen von seiner Unfähigkeit, die volle Wirklichkeit der Erscheinungswelt, namentlich des Persönlichen zu erklären — liegt darin, daß jene treibende geistige Urkraft als eine mehr oder weniger unbewußte, also doch blind und geistlos wirkende gefaßt wird, während das höchste geistige Selbstbewußtsein (im Intellect des Menschen) als Resultat des Gesamtprocesses sich herausstellen soll. Nennt man aber jenes Unbewußte (Substantielle), sich zum Bewußtsein erst allmählich (durch den „dialectischen“ Natur- oder Geschichts-Proceß) Entwickelnde „Gott“, so ist es jedenfalls ein gemißbrauchter Name für ein Wesen, das sich weder selbst zu bestimmen, noch selbst zu besinnen vermag. Dieser neutrale Gott („das Göttliche“, *ἰεῖον*) verliert sich im Weltproceß, er ist oder wird selbst „Natur“; und der sogen. „Geist“ als bloße, unbewußte Urkraft gedacht degradirt auch den pantheistischen Idealismus zum Naturalismus. Von diesem Standpunkte aus ist die „göttliche Substanz“ oder „das Absolute“, mag es einheitlich oder vielheitlich gedacht werden, nicht im Stande, die geistig und materiell sich entwickelnde Welt frei aus sich herauszusetzen, sondern das Göttliche wird selbst zum Weltproduct, ja hat sein bewußtes Dasein und Sosein schließlich der menschlichen Vernunft, dem zeugenden „Intellect“ zu verdanken.

So berührt sich der unglaublich ausgestaltete, scheinbar monistische Pantheismus mit jenem dualistisch gefärbten, deistischen Nationalismus. Das menschliche Denken erzeugt sich seinen Gott, mag er nun (pantheistisch) rein innerweltlich, oder aber (deistisch) überweltlich vorgestellt werden. Geist und Natur, Gott und Welt gelangen nicht zu lebensvoller Einheit, weil die Ueberweltlichkeit des weltbeherrschenden und in diesem Sinne weltfreien Schöpfergottes nicht zu vollem Verständniß und zu gläubiger Anerkennung gelangt. Es wird das tiefe und wunderbare Problem (§ 7, 1) zerstört, das nur in der theistischen Erfassung des lebendigen, persönlichen Gottes, der die allmächtige Liebe ist, gewahrt und fruchtbar gemacht werden kann. Der deistische Nationalismus (mit seiner Transcendenzidee) und der pantheistische Naturalismus (mit seiner Immanenzidee) sind im Princip darin eins, daß sie vor dem großen, geheimnißvoll-offenbaren Wunder der herablassenden Selbstbeschränkung Gottes, wie es in dem „Gott geoffenbart im Fleisch“ gipfelt, zurückschrecken und eben deshalb auf ein Verständniß des allezeit wunderbaren Zueinander von Geist und Natur, von Kraft und Stoff verzichten müssen (s. w. u. § 16). Der Theismus, der sich dieses Wunders getrübt, ist sich ja der Schwierigkeit des vorliegenden Problems voll bewußt. Aber er zerstört es nicht mit speculativem Denkübermuth, sondern freut sich des fruchtbaren Grundgedankens, welcher in der ein Reich Gottes auf Erden begründenden heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung eines weltbeherrschenden und weltfreien Gottes wurzelt. Die Idee der herablassenden Selbstbeschränkung, wie sie nur durch die Offenbarung in Christo uns lebensvoll entgegentritt (s. § 15), ist auch hier die Hauptbedingung für die uns zugängliche Selbstumgebung der liebevollen Allmacht Gottes. Und daß im Wunder der Weltentstehung, sowie der Weltentwicklung zum Reich Gottes innerhalb der gottgeeynten Menschheit dieses Offenbarungsproblem zu einem uns überreich machenden praktischen Postulat wird, das ist der Thatbeweis seiner inneren Wahrheit und Fruchtbarkeit.

2. Es läßt sich das besonders daran (gleichsam apagogisch)

nachweisen, daß die beiden uns hier beschäftigenden irrthümlichen Weltanschauungen, indem sie den freien (übergeschichtlichen) und väterlich ordnenden (innergeschichtlichen) Liebeswillen eines sich selbst bedingenden Offenbarungsgottes verkennen, folgerichtig in die Sackgasse einer verhängnißvollen Nothwendigkeit gerathen. Die Gefahr des sogen. Determinismus mit seiner pathologischen Kehrseite, der Willkürtheorie (Indifferentismus oder Indeterminismus) liegt hier nur allzu nahe. Dieser zerstört aber nicht bloß theoretisch das Offenbarungsproblem, sondern auch praktisch den Offenbarungsinhalt, sofern dieser als Rundgebung des heiligen göttlichen Willens unser Leben zu regeln und unsere Freiheit (die „Freiheit der Kinder Gottes“) anzubahnen hat. Dieses praktische, der Offenbarungsidee zu Grunde liegende Postulat (§ 7, 2) muß als nichtig, als Täuschung (Illusion) erscheinen bei einer Weltanschauung, die für einen sich selbst bedingenden, dem Welt- und Menschheitsbedürfniß sich anpassenden Gott d. h. für eine geschichtliche (näher heilsgeschichtliche) Offenbarung keinen Raum hat.

Es könnte zwar auf den ersten Blick scheinen, als böte uns der deistische Nationalismus mit seiner Jenseitstheorie und seinem „Vorsehungs-Glauben“ den besten Damm dar gegen falschen Determinismus. Aber theils seine abergläubische Verehrung der „Naturgesetze“, theils seine Verherrlichung des „Schicksals“ als der unabwendbaren Gestaltung der geschichtlichen „Vernunft-Gesetze“ läßt ihn als einen, ich möchte sagen „fatalen“ Gegner, im Grunde aber als einen Freund des naturalistischen Pantheismus erscheinen. Denn jener rein überweltliche Gott — eben weil er nur „von außen stieße, die Welt im Kreis am Finger laufen ließe“ — wäre ein willkürlich gemachtes Gedankending, (ein „Strohpoze“ würde Luther sagen), ein Gott, der nicht in geordnetem und bedingtem Liebeswillen sich innergeschichtlich zu offenbaren im Stande ist. Faßt man also den sei es auch persönlich gedachten Allmachtswillen Gottes als einen schlechthin jenseitigen, ein für allemal (im Sinne etwa einer Leibniz'schen „prästabilierten Harmonie“) feststehenden, unbedingten, so droht das grausige Gespenst des Determinismus,

der in seiner abergläubischen Form die starre Vorherbestimmung (Prädestination), in seiner ungläubigen Form die blinde Nothwendigkeit (Fatalismus) uns anzunehmen zwingt. Darin berührt sich aber der deistisch-dualistisch gefärbte Standpunkt mit dem naturalistisch-pantheistischen, nur daß dieser directer das persönlich-liebevolle Moment in der Weltleitung oder Weltentwicklung leugnet und so mehr dem grundsätzlichen Unglauben Nahrung giebt.

Zunächst ist es ja unverkennbar die deterministisch gedachte Entwicklungstheorie (Evolutionismus), die hier ihre praktisch bedenklichen Früchte (Leugnung der schöpferischen und geschöpflichen Freiheit) zu Tage treten läßt. Der Erscheinungswelt sollen jene bewegenden (stoßenden, vibrirenden) Elemente zu Grunde liegen, die mit unbedingter Nothwendigkeit (durch Attraction und Repulsion) den allmählich fortschreitenden Weltproceß aus sich heraussetzen. Da nun aber diese „Nothwendigkeit“ weder etwas mit dem „Zweckbegriff“ zu thun hat (Ausschluß der Teleologie), noch auch auf geistig-bewusster Selbstbestimmung ruht (Ausschluß der Providenz), so ist der Zufall doch das schließlich Bestimmende in der durch Stoß und Gegenstoß entstehenden Mischung und Bewegung der Atome. Nicht ein bewusster Wille regiert die Welt, sondern die „erbarmungslose, die unerbittliche, in das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit geschmiedete, todte, unbewusste, absolut dumme Materie! Ein Spiel der Atome — das ist Alles! Mit einem Mal ist die Welt todt und hat die Sonne ihren Schein verloren. Mit dem lebendigen Gott ist die uns tragende, unserem Geist verwandte, sympathisch zu uns redende Welt verschwunden. Ein Naderwerf ist übrig geblieben. Und wir — was sind wir? Eine Welle in dem endlosen Meer der Materie, auftauchend, um auf ewig zu verschwinden. Die ganze Welt ist ein offenes Grab geworden und der Weltfrost schauert uns an“ (M. Sohmn). Diese schöne und reiche Offenbarungswelt Gottes wird so zu einem wüsten Tummelplatz unbewusster Kräfte, so daß der Freiheitsgedanke und damit die Idee der Verantwortung, sowie jedes ideale Strebeziel als Illusion gestempelt werden muß. Es fällt mit dem ethisch-religiösen Offen-

barungspostulat auch das sittliche Ringen des Menschen zu Boden; und es gähnt uns die pessimistisch angehauchte Weltwirklichkeit an mit der alles Denken und Wollen vernichtenden Monotonie eines Dynamidenwirrwarrs, der aber — o Wunder über Wunder! — doch eine reich gegliederte, organisch wachsende und zwecksetzend (teleologisch) wirkende Lebewelt aus sich herausgebiert! So verbindet sich der grundsätzliche (materialistische) Unglaube mit einem an Köhler-einfalt erinnernden, alle Mystik überbietenden Aberglauben. Das fasse, wer es zu fassen vermag!

Tiefer und scheinbar idealer gestaltet sich der pantheistische Grundgedanke, wenn er auf den geistigen Urgrund der Welt zurückgeht oder uns zurückweist. Aber — wie wir schon gesehen — der „Geist“ als solcher bleibt hier, wo er nur wie eine Weltursächlichkeit gefaßt wird, eine unheimlich zwingende Macht, die, weil sie unbedingt und in diesem Sinne blind wirkend erscheint, uns aus der Scylla der Zufallstheorie in die Charybdis des naturnothwendigen Processes hineinzerathen läßt. Ist denn der „Geist“, der nicht selbst denkt und sich selbst bestimmt, sondern höchstens im Menschen (der mens humana) als Denkwesen (res cogitans) oder Willenswesen (agendo) zu sich selbst kommt (in ewigem Miteinander oder Nacheinander des dialectischen Processes), irgend etwas anderes als unbestimmte Urkraft, die im Urstoff (der *ύλη*, Materie, dem „Chaos“) nur ihr ewig bestimmbares Correlat hat? Dieser Gott-Geist oder Geist-Gott ohne Selbstbestimmung und Selbstbeschränkung ist etwas Schreckliches, weil Neutrales, Negatives, Unberechenbares, Erdrückendes, schwer Lastendes. Der Abgott der puren Entwicklungstheorie (Evolutionismus) ist ein Abergott, ein Aberg Geist, weil ihm die specifischen Kennzeichen des Geistigen — Gedanke und Wille, Wort und That, Bewußtsein und Zwecksetzung — fehlen. Er wird und muß selbst naturhaft vorgestellt werden und die deterministische und deshalb religionslose Weltbetrachtung ist die nothwendige Folge davon. Ein Verhältniß kindlich-vertrauender Gebetsgemeinschaft mit solchem dumpfgeistigen Gott ist ein nonsens.

3. Damit aber kommen wir dem einheitlichen, principiellen

Hintergrund all dieser den Offenbarungsgott leugnenden oder in der Consequenz gefährdenden Irrthümer näher. Es ist jener echt heidnische Sinn, der den Creaturdienst (Natur- und Menschenvergötterung) an die Stelle des wahren Gottesdienstes setzt und doch — trotz innerem Selbstwiderspruch — zu einem gewissermaßen religiösen, weil abgöttischen (idololatriischen) Cultus der Naturgewalten, ja wohl auch kraft der Mythenbildung zu einem persönlichen Gebetsverhältniß diesen falschen, eingebildeten Atergöttern gegenüber sich unwiderstehlich, wie mit dämonischer Gewalt gedrängt fühlt. Das Idol ist aber jener Atergott, der als untergeschobener Naturgegenstand oder als Naturmacht, zunächst abergläubisch und angstvoll verehrt wird, um dann — beim erwachenden Gefühl der Unzulänglichkeit — wieder bei Seite geworfen zu werden. Das ist auch bei der mehr vergeistigten Art des heidnischen Heroencults und des weit verbreiteten Seelencults (Animismus, Ahnendienst) der Fall. Da nun aber alle Naturdinge und Creaturwesen sich als Vielheit unserem Bewußtsein und unserer Erfahrung aufdrängen, so ist die polytheistische Form der heidnischen Religionen selbstverständlich. Durch Mythenbildung und mythologisirende Personification (Hypostasirung) der Einzelkräfte, je nachdem sie durch Licht- oder Machtfülle sich kund thun, werden „Götter“ aus der zeugenden Phantasie zu Tage gefördert, die schließlich sich unter einander befehden und neben abergläubischer Furcht beim tiefer denkenden Menschen ein ungläubiges Lächeln wachrufen. Wo namentlich die Idololatrie bis zum Fetischdienst, d. h. bis zur anbetenden Verehrung untergeschobener, todter Gegenstände (Totemismus) sich erniedrigt, in die man Zauberkräfte hineingebannt denkt, da erweist sich der Creaturdienst in seiner tragischen und bornirten Selbstverblendung.

Daß die moderne, sowie die altheidnische hochgebildete Culturwelt solchem idololatriischen Fetischismus und „bornirtem“ Polytheismus nicht zustimmen vermag, versteht sich von selbst. Man ist nur zu geneigt, all diese krankhaften und krampfhafte Erscheinungen einer offenbarunglosen Menschheit, die mehr in knech-

tischer Furcht als in kindlicher Ehrfurcht jene Atergebilde der Religion aus ihrem Hirn und Herzen erzeugt, zu verspotten und zu verlachen. Das aber schützt die in Ueberbildung und Halbbildung sich anmaßlich spreizende Zeit keineswegs vor ähnlichen Gefahren. Es wird jenem weitverbreiteten, altheidnischen oder noch in der Gegenwart unter culturlosen Völkern grassirenden idololatriischen Fetischismus nur ein modernes „wissenschaftliches“ Gewand umgeworfen.

Daß die „exacte“ Naturwissenschaft, wo sie sich ihrer Grenzen bewußt ist (s. o. S. 14 ff.), empirisch, ja in gewissem Sinne geradezu materialistisch vorgehen, d. h. sich auf Beobachtung und Erfassung der sinnlichen Erscheinungswelt beschränken muß, versteht sich von selbst. Wo sie aber mit allerlei „Hypothesen“ meint positive oder negative Schlüsse ziehen zu dürfen über Weltentstehung und Entwicklungsanfänge (Principien), über Endursache und Endzweck der Welt, da überschreitet sie das ihr zugängliche Untersuchungsgebiet und wandelt die Physik in Metaphysik, die Mechanik in Mystik, den Realismus in Dogmatismus, ja in gewissem Sinne die gesunde Biologie (Lebenslehre) in eine Art von Mythologie (Sagenbildung). Wenigstens in den breiten Schichten jener durch Uebercultur krankhaft verzerrten oder durch Halbcultur frech gewordenen Massen — besonders innerhalb der socialdemokratischen Agitation — wirkt jene materialistische Evolutionstheorie als „Weltanschauung“ geradezu heidnischen Aberglauben. Ich denke hier nicht an die wissenschaftlichen Versuche, durch die man jene weit verbreitete, aber von besonnenen Forschern doch auch vielfach bestrittene Darwin'sche Descendenztheorie zu vertheidigen gesucht hat. Diese mag als gelehrte Hypothese weiter verfochten und nach Möglichkeit aus den vorliegenden Thatfachen (empirisch) begründet werden, wie das z. B. Dr. Riehm in seinem hübschen Vortrage über „Christenthum und Naturwissenschaft“ (1896) mit vollem Recht zugesteht. Die Theologie, näher die Dogmatik, hat durchaus keine Befugniß und auch keinerlei Interesse, jene (übrigens noch vielfach unklare) Descendenzlehre von sich aus zu bestreiten. Aber eine „feststehende Theorie“ ist sie

nicht. Das Schöpfungsgeheimniß vermag sie nicht zu beseitigen und „die Entstehung der Arten“ nicht zu erklären, da die Generationsfolge nicht experimentell festgestellt werden kann und der sogen. Analogieschluß aus den physiologischen Ähnlichkeiten und embryologischen Entwicklungsreihen versagt. Der grundsätzliche Materialismus aber kann und darf sich nicht auf jene Descendenztheorie berufen, obwohl er es wiederholt thut. Denn sie sagt ja nichts aus über das geheimnißvoll bleibende Verhältniß von Kraft und Stoff, von Protoplasma und den entwickelteren organischen Gebilden. Der materialistische Aberglaube (Dogmatismus) bewegt sich aber mit Vorliebe gerade in den Problemen der Kraft- und Stofftheorie und meint sie „vernunftgemäß“, d. h. in gewissem Sinne logisch und metaphysisch ergründet zu haben. Das ist echt heidnisch; nur daß man an die Stelle des „Idols“ das „Atom“, an die Stelle des schöpferischen Gottes das in sich selbst (irgendwie!) belebte Protoplasma setzt. Statt des göttlich waltenden Geistes wird der „Entwicklungstrieb“ von der niedersten „Zelle“ bis zum vollkommensten „Thier“ (dem Menschen) verherrlicht, und als „Lebensquell“ (als causa causarum) proclamirt. Die alte abergläubische Mythologie, die doch noch poetische Ideale in sich trug, wandelt sich in eine ideenlose, abergläubische Biologie. Die Zaubermächte des Fetisch werden gleichsam in das Protoplasma hineingebannt. Man schwärmt für allerlei Wirkungen, die den Ursachen nicht proportional sind, läßt das geistige Bewußtsein herausgeboren werden aus dem geistlos-unbewußten Stoff und nimmt (als asylum ignorantiae) für die endlichen Entwicklungsreihen unendliche Zeiträume an, um die eigene Unwissenheit zu verbergen.

Darin liegt, wie Monrad (a. a. O. S. 7 ff.) mit Recht hervorhebt, das „Unvernünftige“, der handgreifliche Selbstwiderspruch jenes angeblich „streng wissenschaftlichen“ Standpunktes. Er erinnert uns an jenen alten Hylozoismus, der aus der chaotisch wogenden Materie (ὕλη), aus der unsäfflichen, gedankenlosen und insofern „dummen“ Stoffvibration das hehre Geheimniß des phy-

fischen und geistigen Lebens (ζωή) herausgeboren werden läßt. All die mannigfaltigen Entwicklungsformen der Gotteswelt werden (biologisch-embryologisch) hineinscamotirt in die dunkelsten Anfangskeime eines Tohuwabohu. Man läßt die schöne und reiche Offenbarungswirklichkeit der Natur- und Geschichtswelt hinabtauchen in jenen „Urschleim“ mit seiner generatio aequivoca und meint, daß sich Leben entwickeln könne aus dem Unlebendigen, Organisches aus dem Unorganischen! Man ignorirt oder verkennet die idealen, schöpferischen Momente, die in dem Geheimniß des entstehenden und vielartig sich ausprägenden Lebens (Vitalismus) liegen, und führt auf „mechanische“ Ursachen selbst das zurück, was geistige Signatur und Freiheitscharakter an sich trägt.

So wird durch Unglauben und Aberglauben Alles vernunftlos auf den Kopf gestellt. Mit der Wirklichkeit einer freilich nur im Glauben erfassbaren, innerweltlichen und innergeschichtlichen Selbstbezeugung göttlichen Geistes fällt auch die ideale Geistnatur, geschweige denn die Kindesstellung und Gottesbildlichkeit des geschichtsfähigen Menschen. Ist doch gerade die Verkennung des geschichtlichen Moments in der Menschheitsentwicklung ein charakteristisches Merkmal jener naturalistischen, im Grunde aber naturwidrigen Weltanschauung. Die Ideale schwinden schließlich vor der rohen Berührung eines brutal gewordenen Realismus. So droht denn auch heillose Verwirrung durch den „praktisch“ gewordenen Materialismus — vulgo Bauchdienst — in die Massen zu kommen und die religionslose, weil offenbarungslose Menschheit auch des Segens ledig zu werden, der in der geschichtlichen Ausprägung und im Gemeinschaftsfactor der Religion liegt (s. § 12). —

Auf eine biblische Beleuchtung der hier bekämpften religiösen Irrthümer näher einzugehen, liegt nach dem im vorigen Paragraphen (vgl. S. 164 f. 168 f. 174 f.) und besonders in § 7 (über den bibl. Offenbarungsbegriff S. 92 f. 97 f. 105 f.) Dargelegten kein Anlaß vor. Die heil. Schrift warnt wohl vor Abgötterei und Creaturvergötterung (Röm. 1, 21 ff.; 1 Joh. 5, 20 f.) und brandmarkt diejenigen, denen „der Bauch ihr Gott ist“ (Phil. 3, 19). Ja, wir sahen schon, wie sie denen, die Gott leugnen, seine „Offenbarung“ nicht achten und „lästern, da sie nichts von wissen“ (2 Petr. 2, 12; Jud. 10),

mit den „unvernünftigen Thieren“ (*ἄλογα ζῶα*) in eine Kategorie stellt und die Thieranbetung zum Kennzeichen des unvernünftig gewordenen Heidenthums macht (Röm. 1, 28 ff.; Offb. 17, 11; 20, 10). Aber die biblische Offenbarungsurkunde stellt keine Untersuchung an über die theoretischen (principiellen) Hintergründe der heidnischen Gottes- und Weltidee. — Nur zweierlei dürfte doch bei Manchem Bedenken erregen. Lehrt die Schrift nicht selbst eine „Jenseitigkeit“ des Gottes, der im „Himmel“ thront? (Vgl. Ps. 103, 19; 115, 3; 123, 1.) Und ist nicht der Determinismus — sonderlich in seiner abergläubischen Form (Prädestinatismus!) — in gewissem Sinne berechtigt, sich für seine Anschauung auf die Schrift zu berufen (3. B. Röm. 9, 15 ff.: wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig 2c. 2 Mos. 33, 19; 9, 16; 14, 4 ff.). Wir werden später eingehender darzulegen Veranlassung haben, daß gerade der biblische Begriff „Himmel“ die abstracte Jenseitigkeit ausschließt für den Gott, der „Alles in Allem erfüllt“ und in dem wir „leben, weben und sind“ (Apostl. 16, 26 f.; Eph. 1, 23; vgl. Röm. 10, 6 ff.). Daß aber der Allmachtswille Gottes, der sich in Wort und That uns zum Heil offenbart, als ein sich selbst bedingender Liebeswille im Glauben erfaßt werden soll, ja nur so erfaßt werden kann, haben wir schon bei Darlegung des biblischen Religionsbegriffs gesehen (s. o. S. 72 ff.). Wir verzichten also für diesen und die folgenden Paragraphen, die ja nur die Konsequenzen unserer (physiologischen) Grundanschauung (§ 6 ff.) für die pathologische Principienlehre ziehen, auf eine besondere biblische Illustration.

§ 11. Zusammenfassung.

1. Dualismus wie Monismus (§ 10, 3) gefährden in Folge ihrer deistischen oder pantheistischen Voraussetzungen die Offenbarungsidee (§ 7, 1): jener durch Betonung der Ueberweltlichkeit (Transcendenz) des „jenseitigen“ Gottes (deistischer Rationalismus), dieser durch Hervorhebung der absoluten Innerweltlichkeit des Göttlichen (pantheistischer Naturalismus). Mögen sie in abergläubischer oder ungläubiger Form auftreten, immer zerstören sie das tiefe und geheimnißvoll-offenbare Problem, das der lebendige (theistische) Glaube in der herablassenden Selbstbeschränkung eines weltbeherrschenden und doch weltfreien Gottes zu erfassen sucht.

2. Durch Verkennung des väterlich ordnenden Liebeswillens Gottes entsteht bei dualistischer wie monistischer Denkweise

jener verhängnißvolle Determinismus, der eine ethisch-religiöse (praktische) Werthung des Offenbarungsinhalts (§ 7, 2) unmöglich macht. Mag er abergläubisch als Schicksalstheorie (Fatalismus, Prädestination), oder ungläubig als Zufallstheorie (Atomismus, occasionalistischer Evolutionismus) sich gestalten: die trostreiche und lebensvolle Wahrheit einer geschichtlich bedingten Offenbarungsökonomie ist er nicht im Stande zu verstehen.

3. Der principiell einheitliche Hintergrund ist jener echt heidnische Creaturdienst, mag er (abergläubisch) als mythologischer Polytheismus oder aber (ungläubig) als biologischer Materialismus sich gestalten. In beiden Formen zerstört er mit der Wirklichkeit einer im Glauben erfassbaren geistigen und immergeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes des Vaters (§ 7, 3) auch die Idee eines einheitlichen Gottesreichs in der menschlichen Gemeinschaft (§ 8).

§ 12. Die Gefährdung des Gemeinschaftsprincips.

1. Die großen und weittragenden Gefahren, die in der pantheistischen und deistischen Weltanschauung liegen, treten nicht blos dort uns entgegen, wo es sich um das Weltverhältniß Gottes oder um die Offenbarungsidee handelt (§ 11). Auch der Gemeinschaftsfactor religiösen Lebens, wie er in der christlichen Reichgottesidee zur vollen Geltung kommt (§ 8, 3), droht durch jene Riesenirrtümer gefährdet zu werden. Es ist die Eigenart menschlicher Sünde und dadurch bedingter Einseitigkeit, daß man zu scheiden sucht, was Gott zusammengefügt hat. Das tritt in dem Wesen und Ursprung des Irrthums zu Tage, der die innere social-religiöse Organisation und ihre lebensvolle Entwicklung, sei es durch social-physische, sei es durch personal-ethische Auffassung stört.

Es liegt auf der Hand, daß der Pantheist, der stets das All-Eine betont und die Persönlichkeit, wie in Gott, so im Menschen nicht deutlich und voll erfaßt, auch in Betreff des religiösen (resp.

kirchlichen und cultischen) Lebens das Gemeinsame auf Kosten des Einzelnen, das Gattungsmäßige (objectiv Universelle) auf Kosten des Persönlichen betonen wird. Der Deismus hingegen, der auf die Willensfreiheit und das Persönliche den ganzen Nachdruck legt, wird stets das religiöse Recht des Einzelnen (das subjectiv Individuelle), die persönliche Ueberzeugung auf Kosten der (kirchlichen) Gemeinschaft in den Vordergrund stellen. Es scheint also jener das Gemeinschaftsprincip, um das es sich hier zunächst handelt, besser zu wahren als dieser. Und doch ist das nur Schein. Denn das Gemeinsame verliert bei falscher Verallgemeinerung seine geistig lebensvolle, nur durch reiche Gliederung zu bewahrende Physiognomie. Andererseits wird das religiöse Recht der Einzelpersönlichkeit nimmermehr dadurch in gesunder Weise geltend gemacht, daß man sie dem traditionell geschichtlichen (organischen) Zusammenhange entnimmt und gleichsam auf den Isolirshemel stellt.

Der pantheistisch gefärbte Universalismus untergräbt das individuelle Recht der Einzelpersönlichkeit dadurch, daß er diese dem beherrschenden, unbedingt geltenden „Gesetz“ oder „Proceß“ der Gesamtentwicklung unterstellt. Und weil man diesen Proceß von einer Art unbewußter Geistes- oder Naturmacht abhängig denkt, so wird die Auffassung menschlicher Gemeinschaftsgebilde und so auch der religiösen Gesamtheit social-physisch gefärbt. Die Begründungsweise gewinnt zwar meist speculativ-metaphysischen Charakter (wie z. B. bei Hegel und dessen Schule). Weil aber der Urgeist oder Urwille nur als Ursein (Substanz) oder Urkraft (Energie) vorgestellt wird, so wandelt sich die reiche Welt der mannigfaltigen, freien, menschlichen Geistesbewegung durch den Druck der Naturnothwendigkeit in die Monotonie eines universellen Weltprocesses, dem die Einzelseelen zum Opfer gebracht werden als verschwindende Momente, als Wellen im Meer, als Körnlein in der Sandwüste oder höchstens als Blätter an dem Lebensbaume, die abfallen und der Verwesung anheimfallen müssen, um den Boden zu düngen.

Dieser einseitige, den Werth der Einzelpersönlichkeit unter-

schätzende social-physische Standpunkt macht sich nun auf dem Boden der positiv-religiösen (kirchlichen) Gemeinschaftsinteressen in verhängnißvoller Weise geltend. Man ist sich auf diesem Gebiete, wo oft hierarchische Tendenzen und kirchlicher Dogmenzwang die gliederliche Mannigfaltigkeit individueller Entwicklung stört, kaum dessen bewußt, daß man im Princip jenem falschen objectivistischen Universalismus huldigt, der auf dem Boden pantheistischer Weltanschauung heimisch und erst dort verständlich ist, wo der Einzelne als ein verschwindendes Moment in dem social-physisch aufgefaßten Gesamtproceß gefaßt wird. Ich denke hier nicht in erster Linie an katholisirenden Glaubenszwang mit seiner Dogmenuniform, in die der Einzelne nolens volens eingezwängt wird. In allen Religionen, wo im Interesse des ausgeprägten äußeren Cultus die gesetzliche Richtung, die schablonenhafte Ausprägung gottesdienstlicher Formen und bindender Glaubenssagungen vormaltet, muß die Nichtachtung oder Vergewaltigung der Einzelnen an der Tagesordnung und die Mechanisirung der religiösen Gemeinschaft die Folge sein. Es verliert diese trotz aller äußeren Machtentfaltung vermöge des gleichsam socialphysischen Druckes, den sie durch ihre Tradition ausübt, die innere Lebensfähigkeit, ihre bewahrende Salznatur, wie ihre erzieherische Kraft, die ja nie durch gesetzliche, sondern nur durch lebendige Auctorität ausgeübt werden kann. Und die Reaction bleibt nicht aus. Das Recht der Subjectivität wird und muß sich dann in gewaltsamer Weise dagegen geltend machen, wenn nicht gänzliche Fäulniß eintreten soll durch den Mangel an gesundem Pulsschlag und lebensfähiger Organisation.

So erklärt es sich, daß in der Geschichte der religiösen Gemeinschaftsgebilde dem hierarchischen oder universalistisch-objectivistischen Hochdruck, dem einseitigen Vorwalten des auctoritativen Dogmenzwanges und der uniformirenden Glaubenssagung sich stets das freiheitsdurstige Element des Persönlichen widerstrebend, ja meist explodirend (revolutionirend und desorganisirend) entgegenstellt. Daß diese personal-ethische Tendenz mit der deistischen (resp. dualistischen) Weltanschauung (s. o. S. 169 ff.) im Principe zusammenhängt,

dürfte nicht Jedem ohne weiteres klar sein, ist aber in der That der Fall. Jene abstracte Verhältnißbestimmung von Gott und Welt, Einzelwesen und Gesamtleben muß mit innerer Nothwendigkeit darauf führen, daß auch im Gebiete religiös-sittlicher Lebensbewegung stets der Einzelne, die Persönlichkeit als ausschlaggebend, ja als Krystallisations- und Hebelpunkt der Gesamtbewegung angesehen wird. Die „Gemeinschaft“ erscheint dann als das mehr oder weniger zufällige Product eines religiösen Sammeltriebes (congregationalistische Tendenz). Das, was wir auf dem Glaubensgebiete als „Gemeinde“ (Kirche, Reichsgemeinde der Kinder Gottes) bezeichnen, wird nicht als Mutterschoß für die Glaubenserzeugung in den Einzelnen, noch auch als die erzieherische Macht für selbständige Entwicklung der Glaubensüberzeugung angesehen, sondern erscheint nur als mehr oder weniger willkürlich gemachter „Verein“ Gleichgesinnter, die ihre „schlechthin freie Glaubensmeinung“ dann in schroffen Gegensatz stellen zum überlieferten (traditionellen) Gemeinglauben (Dogma vgl. § 17, 2). So wird hier die Personalfrömmigkeit auf Kosten der geschichtlich sich entwickelnden Gemeinschaft in subjectiv krankhafter Weise hervorgehoben und es entsteht das, was wir religiöses Cliques oder Sectenwesen nennen. Der überreizte religiöse Unabhängigkeitstrieb (Independentismus) kennzeichnet sich dann negativ durch Dogmenscheu (unkirchliche Gesinnung), positiv durch Absonderungsgelüste (Separatismus). Die confessionelle Gemeinschaft wird in ihrem erzieherisch-bildenden Werth unterschätzt und die geschichtlichen, wie naturgemäßen Voraussetzungen der eigenen Glaubensüberzeugung werden verkannt. Der Einzelne wird im Princip als die eigentlich zeugende Macht (als das prius) für die Gemeinschaft angesehen. Man vergißt dabei, daß und inwiefern der Einzelne (als das posterius), als aus ihr, der Gemeinschaft herausgeborener des social-religiösen, wie des social-ethischen Einflusses nicht ledig gehen kann. Wird er doch erst in dieser Atmosphäre, die er von Kindes Beinen an eingeathmet, zu einem Lebens-, und wo es gilt auch widerstandsfähigen Gliede des Ganzen, hier der religiösen Muttergemeinschaft (s. o. S. 126 ff.).

Die beiden geschilderten Hauptirrhümer auf diesem Gebiet religiösen Gemeinlebens sind insofern höchst lehrreich, als sie trotz ihrer extremen Ausgestaltung beide ein Wahrheitsmoment in sich tragen. Jener universalistische Standpunkt lehrt uns, daß ohne Auctorität, ohne ein die Gemeinschaft beherrschendes Entwicklungsgesetz — nenne man es nun Dogma oder Tradition — gesunde, pietätvolle Entfaltung des Einzelnen unmöglich ist. Und dieser individualistische Standpunkt weist uns stets auf die Nothwendigkeit hin, daß man der Mannigfaltigkeit der persönlichen Eigenart und der Entwicklungsstadien der Einzelnen Rechnung tragen muß. In der lebendigen Wechselbeziehung, in dem Functionsverhältniß von Haupt und Gliedern, von Gesamtheit und Einzelpersonlichkeit liegt also principiell das räthselhaft-tiefe, reichhaltige, schöne Problem, sowie praktisch das gesunde Postulat einer Entfaltung der göttlichen Reichsgemeinde, als eines in Christo sich zusammenfassenden „Leibes“ begründet (§ 8, 3).

Ich verweise auf die nähere positiv biblische Begründung dieses Gedankens (s. bes. Röm. 12, 4; 1 Kor. 12, 6 ff.) im § 8, 2; S. 117 f.. Die alt- und neutestamentliche Idee des „Volkes Gottes“, wie es durch Christus im „Reich Gottes“ universelle Gestaltung gewinnt, ist der directe Erweis für die social-ethische, näher die lebensvoll social-religiöse Anschauung der heil. Schrift.

2. Nachdem wir so den Ursprung und das Wesen der hier sich einschleichenden Irrthümer principiell zu verstehen und durch Berücksichtigung ihrer einseitigen Wahrheitsmomente ihre Ueberwindung zu erleichtern versucht haben, gilt es nun, sie noch weiter zu verfolgen in ihren verschiedenen, praktisch bedeutsamen und principiell motivirten Erscheinungsformen. Je nachdem sie nämlich in den Dienst des Aberglaubens oder Unglaubens sich stellen, treten zerrbildliche Gestalten krankhaft religiösen Strebens zu Tage, die höchst lehrreich sind, wo es gilt, bei richtiger Diagnose jener pathologischen Erscheinungen im religiösen Gemeinschaftsleben auch das bewahrende oder heilende Mittel zu kennen und zu verwenden.

Es scheint mir durchaus charakteristisch zu sein, daß beide
v. Dettingen, Lutherische Dogmatik I.

genannten Irthümer, wo sie in den Dienst des fieberhaft überreizten religiösen Strebens d. h. des Aberglaubens treten, sich trotz ihres Gegensatzes aufs Engste berühren. Sie zeitigen in diesem Fall beide mehr oder weniger krankhaften Befehrungseifer im Sinne der Unduldsamkeit. Was man Intoleranz, Fanatismus, religiösen Exklusivismus und Terrorismus genannt hat, läßt sich, wie uns die Religionsgeschichte thatsächlich lehrt, auch grundsätzlich mit jenen beiden Einseitigkeiten in nächste Beziehung setzen, ja nur aus ihnen herleiten und verstehen.

Zunächst liegt es allerdings auf der Hand, daß jener hierarchische Sinn im Hinblick auf das zu wahrende „katholische“, universelle Gemeinschaftsinteresse vor Allem zu fanatischer Unduldsamkeit hineigen muß, wenn man im feststehenden, angeblich infalliblen Dogma die alleinseligmachende Wahrheit proclamirt und vom abergläubischen Sicherheitsstandpunkt aus das Monopol des Wahrheitsbesitzes sich anmaßt, um durch äußerliche Auctorität die Einzelüberzeugung zu vergewaltigen oder, wenn es nicht gelingt sie zu knechten, ihre schädlichen Einflüsse durch Verfolgung zu erdrücken. Fanatismus (von fanum = gottgeweihter Einzelort stammend) nennen wir — im Unterschied von religiöser Begeisterung und gesunder Glaubensfreudigkeit — jenen abergläubischen, schwarmgeistigen Eifer, der den sonderlichen nationalen oder confessionell-religiösen Gemeinschaftszweck zum allgemein menschlichen Selbstzweck erhebt. Der Fanatismus geht also aus jener eingebildeten Ausschließlichkeit des religiösen Wahrheitsbesitzes hervor, der die individuelle Mannigfaltigkeit der Entwicklungsstadien verkennt. Daher geht er stets Hand in Hand mit einer gewissen Engherzigkeit. Und dieser Exklusivismus krankhafter Art wird, wo Machtmittel sich mit hierarchischer Tendenz paaren, zu geistlicher Schreckensherrschaft (Terrorismus) führen, wie sie z. B. in den Zeiten der Inquisition zu Tage trat und in den verschiedenen Epochen des Blutzugnisses und der Religionskriege mit graufiger Flammenschrift dem Buch menschlicher Leidensgeschichte eingefügt ist.

Aber man würde irren, wenn man meinte, der rein subjec-

tivistische, die Gemeinschaftsinteressen verkennende Separatismus und Independentismus sei kraft seines Freiheitsdurstes gegen diese abergläubischen, fieberhaften Krankheitserscheinungen wirklich geschützt (immun). Die Sectengeschichte kann den Beleg dafür bieten, daß es nicht der Fall ist. Allerdings waltet in diesen, vom persönlichen Glaubensmuth durchdrungenen kleinen Kreisen, denen meist die äußeren Machtmittel abgehen, auch der Gedanke vor, daß jeder selbst innerlichst erleben und erfahren muß, was in religiöser Hinsicht zu seinem Heile dient. Sie verabscheuen meist das beengende und zwingende „Dogma“, und die „kirchliche Aeußerlichkeit“ ist ihnen ein Greuel. Aber es schleicht sich doch auch hier der abergläubische Gedanke ein, daß die einzelnen „vom Geist Ergriffenen“ maßgebend werden sollen für die Anderen. Die individuelle Glaubenswärme artet leicht in jene fieberhafte Hitze aus, die im Befehrungseifer zu Tage tritt. Das gläubige Ich wird zu einem schlimmen Tyrannen, wo es — im Gegensatz zum Gesamtinteresse und zu andersartiger Erfahrung — „sich selbst setzt“ oder in der „Vereinigung“ (Congregation) der „Heiligen“ das einzig wahre „Volk Gottes“ verkörpert sieht. Es waltet dann die Tendenz vor, die „gläubigen Personen“ in sichtbare Gruppen zu „sammeln“. Und mit einseitiger Betonung der Personalinteressen wird dieser Vereinstrieb einen anticonfessionellen Unionismus erzeugen, der mit dem socialistischen Collectivismus verwandte Züge aufweist.

Mag also in diesen religiös erregten Kreisen noch so sehr die geistliche Freiheit betont und die Unabhängigkeit (Independentismus) der Glaubensüberzeugung von einer „kirchlichen“ Auctorität (Dogma oder confessionellem Bekenntniß) in den Vordergrund gestellt werden: kraft einer inneren, principiellen Nothwendigkeit schleicht sich fanatische Intoleranz ein, sobald der Glaube zu dem krankhaften und krampfhaften Aberglauben ausartet, daß man meint, allein „den Geist Gottes zu besitzen“. Wenn auch nicht hierarchische Tyrannei das hier bestimmende ist: schwarmgeistiger Glaubenswahn kann mitunter noch schlimmer wirken und in seinem agitatorischen Methodicismus an demokratische Massenbewegung

und socialistische Majoritätenwirtschaft heranstreifen (ich erinnere z. B. an die wiedertäuferischen Bewegungen der Reformationszeit). Denn die religiöse Gemeinschaft gilt hier ja nur als Product der sich sammelnden „wiedergeborenen“ Personen; und „Rottengeister“, die den agitatorisch erregten Herrn „Omnes“ zum Eideshelfer machen, sind seit jeher in ihrer maßlos fanatischen geistlichen Raserei fast schlimmer gewesen als die brutalen Gewalthaber auf dem Gebiete strammer, hierarchisch gearteter Gemeinschaft.

Eins haben diese scheinbar entgegengesetzten, aber in fanatischer Intoleranz sich begegnenden Erscheinungsformen des Aberglaubens gemeinsam an sich: sie verschulden an ihrem Theil die Reaction des Unglaubens, jener Religionsfeinde, die alle religiösen Gemeinschaftsgebilde sammt dem Christenthum über Bord werfen möchten, weil und sofern sie derartige Mißgeburten und krankhafte Erscheinungen zu Tage fördern. Es läßt sich unschwer nachweisen, daß auch hier der erwachende Unglaube nur die Rehrseite des überreizten Aberglaubens ist (vgl. oben S. 167 ff.).

Der hierarchische Universalismus wird, um seine Herrschaft durchzuführen, die lebensvoll zu erringende persönliche Ueberzeugung nothwendig gering achten. Ja er verbietet die persönliche Glaubensgewißheit, fordert unbedingten Gehorsam (eventuell mit dem „Opfer des Intellects“) und will lediglich die religiöse (kirchliche) Gemeinschaft als machtvoll, geistliches Lebensversicherungsinstitut gelten lassen. Dadurch erzeugt er in den Einzelnen jene Stumpfheit und Gleichgiltigkeit, die bei erwachendem Freiheitsgefühl sich gegen die geistliche Tyrannei auflehnt und dem vollen Unglauben sich in die Arme wirft. So erklärt sich der weitverbreitete, fast atheistische, meist indifferentistische Unglaube besonders in den gebildeten Schichten der hierarchisch oder staatlich (römisch oder byzantinisch) beeinflussten Religionsgemeinschaften. Ja, jener hierarchische Universalismus — ich erinnerte schon an die katholische *fides implicita* — duldet gewissermaßen im eigenen Schoße das Element des Halb- oder Unglaubens, so lange der äußere Gehorsam nicht versagt oder demonstrativ ge-

kündigt wird. So gelangt er zu einer verschwommenen Weitherzigkeit (zu latitudinarischer Indifferenz), die ihm um so übler zu Gesichte steht, als er das „alleinseligmachend“ auf seine Fahne schreibt.

Der subjectivistische Individualismus aber hegt insofern die Unkrautsaat des Unglaubens in seinem Acker, als er im Grunde die „freie Unabhängigkeit“ der Glaubensüberzeugung verherrlicht und das Ich auf den Thron setzt. Zunächst freilich das „geistlich wiedergeborene“. Aber die Kriterien dafür sind gar schwankend. Die Religion wird hier doch „Privatsache“. Die unionistischen und collectivistischen Vereinsformen sind wechselnde Tageserscheinungen. Ihr ephemerer Charakter bietet keine Gewähr für Stetigkeit. Jeder nach seiner geistlichen Façon! ist hier die Losung. Und die nothwendige Rehrseite dieses geistlichen Fanatismus ist oft gerade für die Ehrlichen der Abfall oder Rückfall zu dem Unglauben, der in Folge verschwommener Weitherzigkeit thatsächlich jeden nach seiner weltlichen Façon selig werden läßt.

Es ist charakteristisch, daß die heil. Schrift ebenso vor den separatistischen „Rottengeistern“ (*ἀλγέσεις, διχόστασιαι, ἀποδοκιζόντες* Gal. 5, 20; 1 Kor. 11, 19; Jud. 19) warnt, die sich wider die Gemeinschaftsordnung auflehnen (Hos. 9, 7; vgl. 4 Mos. 16, 5 f.; 26, 9; 27, 3), als vor den Priestern, die da Herrschaftsgelüste hegen (*κατακυριεύοντες* 1 Petr. 5, 3; Matth. 20, 25) und in ihrem Amte „Gewalt üben“ (Jer. 5, 31; Luk. 22, 25). Sie zerstören beide die gottgewollte Auctorität und Pietät.

3. Alle diese Irthümer ergeben sich aus der Gefährdung des gesunden Gemeinschaftsprincips im religiösen Leben. Und wenn wir näher zusehen, wird es verständlich, warum jene scheinbar so entgegengesetzten Extreme, die bald hierarchisch, bald separatistisch, bald confessionell zugespitzt, bald unionistisch verschwommen, bald abergläubisch fanatisch, bald ungläubig lax auftreten, doch im Leben sich oft nahe berühren, ja in einander übergehen. Sie leiden beide an demselben Fehler: sie reißen das gliedlich Geordnete auseinander oder zerstören die organischen Gemeinschaftsgebilde durch falsche Gleichmacherei oder Vereinzlung, d. h. sie betrachten das Ganze religiöser Gemeinschaft vom atomistisch-nivellirenden Gesichtspunkte und wirken daher leicht desorganisirend. Das Falsche, das Krank-

hafte besteht eben darin, daß man die Einzelnen nicht als eigenartig functionirende Glieder des Ganzen, als aus ihm herausgeborene Organe des Gesamtleibes faßt, sondern das Ganze der religiösen Gemeinschaft nur als Sammelbegriff, als Summe der gleichartigen Atome (Nietzsche würde sagen als „Heerdenmenschen“) zu denken im Stande ist. So wird — bei mehr äußerlicher (mechanischer) Auffassung — die religiöse Gemeinschaft ein durch den Druck der Maßgebenden (Priester, Häuptlinge, Herrscher) Zusammengefügtes; oder aber — bei mehr innerlicher (dynamischer) Auffassung — ein durch die Triebkraft der Einzelelemente Zusammengeströmtes. Dort gilt dann der Einzelne wenig oder nichts; er muß sich fügen unter das beherrschende (universelle) Dogmengesetz. Es lauert dabei die pantheistisch verallgemeinernde Gefahr als unheimlicher Hintergrund. — Hier sind die Einzelpersönlichkeiten das Maßgebende, das prius der Vereinsform; die Gemeinschaft wird mehr zufälliges Aggregat (Collectivum). Es waltet hier der deistische Gesichtspunkt mit seiner individualistischen Sammeltenz vor. In beiden Fällen aber geht die gesunde Wechselwirkung der Einzelnen und der Gesamtheit und somit auch die gesunde Freiheit religiöser Entwicklung und Erziehung verloren. Warum? Weil die Einzelwesen nicht in ihrer gliedlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit als integrierende Bestandtheile, sondern als verschwindende (pantheistisch) oder für sich seiende (deistisch) Einzelwesen, als Stücke (Atome) im Ganzen zusammengefügt gedacht werden.

Daher zeigt sich hier wie dort, je nach dem Vorwalten abergläubischer oder ungläubiger, universalistischer (resp. pantheistischer, social-physischer) oder individualistischer (resp. deistischer, personal-ethischer) Tendenz, bald fanatische Knechtung der Gewissen durch Willkürherrschaft der Hervorragenden, bald Majoritätenwirthschaft durch die wüste Masse der Gleichartigen. Die „Seelengleichheitslüge“ (Nietzsche) macht sich hier wie dort in verhängnißvoller Weise geltend. Dort, bei den Hierarchen, im Sinne einer in gleicher Weise Alle bindenden (adstringirenden) kirchlichen Glaubensjagung

— des alleinseigmachenden Dogmas! Hier, bei den Separatisten, im Sinne einer die „brüderliche Gleichheit“ kennzeichnenden Uniformierung der persönlichen Glaubensgefühle! Volle Eingliederung, bescheidene Einfügung des einzelnen dienenden Gliedes in das lebensvolle Ganze, kurz eine gesunde social-religiöse und social-ethische Entwicklung kann so nicht zu Stande kommen. Und mit der religiösen Zergliederung (Dismembration) des Ganzen geht dann meist eine Entgliederung (Exarticulation) der Einzelnen Hand in Hand. Verkrüppelung der religiösen Organe ist die verhängnißvolle Folge. Der Nährboden für die Entwicklung glaubensstarker und charakterfester Christen wird dadurch geradezu zerstört. Mit der gesunden Entfaltung des Ganzen geht dann auch die pietätvolle Stellung des Einzelnen zu Grunde. Sein Hineinwachsen in eine erste und kirchlich geklärte Glaubensüberzeugung wird erschwert oder unmöglich gemacht.

Burzeln doch alle religiösen Glaubenshelden, mögen sie als Religionsstifter oder Reformatoren aufgetreten sein, stets in dem historisch bedingten Gemeinschaftsgrunde. Sie wurden in der That erst epochemachend wirksam, wenn sie ihre Zeit verstanden, die sie herausgeboren, und die religiöse Gemeinschaft respectirten, der sie ihr Dasein und Sosein verdankten. Erfolgreiche Freiheitshelden sind niemals revolutionäre „Narren auf eigne Hand“ gewesen, sondern Männer der Pietät, des ehrfurchtsvollen Glaubens, die es aus der Geschichte verstehen lernten, was lebendige, begeisternde Auctorität ist. Das ist der Grund, warum wir auch auf kirchlichem Gebiete mit der gesunden social-ethischen die social-christliche Betrachtungsweise verknüpft sehen möchten.

Wahre religiöse Freiheit ist also für den vom Weibe geborenen und als Kind in die Glaubensgemeinschaft hineinwachsenden Menschen jederzeit nur möglich im engsten Zusammenhange mit den erzieherischen Mächten der Cultustradition und der Bekenntnißbildung. Jene beiden extremen Anschauungen, sei es daß sie die Mannigfaltigkeit in der Einheit oder die Einheit in der Mannigfaltigkeit verkennen, bringen nicht durch zur Erfassung des tiefen

und schönen Problems pietätvoller, gottgeordneter Freiheit. Zu dieser wird der durch die Sünde sich isolirende, durch Glaubenslosigkeit unfrei gewordene und in diesem Sinne entartete Mensch nur durch eine tiefgreifende Wiedergeburt gelangen können, die nicht bloß den zeugenden Gottesgeist, sondern auch den gebärenden Mutterschoß der Gottesgemeinde voraussetzt (s. w. u. § 17).

Auch hier erweist sich die specifisch christliche Reichgottesidee als Rettungsanker für Alle, welche im Dienst des Ganzen sich die wahre, ehrfurchtsvolle und ehrfurchtgebietende Freiheit der Glaubensüberzeugung zu erringen suchen. Mit der Mannigfaltigkeit der individuellen Entwicklungsformen wächst die lebensvolle Macht des Ganzen. Und je mehr in der geschichtlich gewordenen religiösen Kultus- und Lebensgemeinschaft das Glaubensbekenntniß (Dogma und Sitte) zu Recht besteht und sich in der That als lebendige erzieherische Auctorität bewährt, desto mehr ist eine zarte Rücksichtnahme auf die individuelle Verschiedenheit der religiösen Standpunkte und des religiösen Bedürfnisses der Einzelnen möglich (vgl. die nähere Begründung dafür in kirchlich-confessioneller Beziehung § 17, 2). Es wächst die gesunde Toleranz im Zusammenhang mit der zu wahren Gewissensfreiheit, ohne in jene falsche Weitzerzigkeit (Indifferenz) auszuarten, die Jeden auf eigene Hand suchen und mit seiner eigenen Gewissensnoth gleichsam auf eigene Gefahr fertig werden heißt. Nur innerhalb einer Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft (Kirche) kann auf Grund lebendiger Auctorität und erzieherischer Tradition des Gemeingeistes der Einzelne, als sündiges Menschenkind aus der natürlichen Menschheit herausgeboren, auch als begnadigtes Gotteskind neugeboren werden, um durch den Gottesgeist zu gesunder Selbstständigkeit in eigenartiger Erfahrung und ebenso charakterfester wie pietätvoller Entfaltung seines Glaubenslebens als Glied des Ganzen heranzuwachsen. Den näheren Nachweis dafür hat der nächste Paragraph durch Beleuchtung der Gefahren zu liefern, die dem Persönlichkeitsprincip drohen.

Wir haben die biblische Berechtigung dieser tief organischen und generationalischen Auffassung der Glaubensgemeinschaft im Verhältniß zur Glaubensentwicklung des Einzelnen schon oben (§ 8, 3 S. 123 f.) dargelegt. Selbstverständlich kann nur der persönliche Glaube (§ 9 u. 13) von religiösem Werth sein d. h. selig machen. Aber er kommt nie und nimmermehr zu Stande ohne die gottgezeugte und gottgeordnete Volks- und Muttergemeinde. Ich verweise namentlich auf die alttestamentliche Grundanschauung, daß Gott in und aus seinem Volk sich die „Kinder“ zeugt (Ps. 100, 3; 5 Mos. 14, 1 ff.; Jes. 1, 2; 63, 8 ff.), nachdem er ein „Reich“ angefangen so weit die Welt ist“ (Ps. 93, 1 ff.). Und newtestamentlich erscheint vollends das „Kindwerden“ und die „Neugeburt“ als Bedingung für den Eingang in dieses „Reich“ (Mark. 10, 15; Matth. 18, 3; Joh. 3, 5 ff.). Wie dieses Reich samenartig wachsend sich stetig entwickelt (Mark. 4, 27 ff.), so wachsen aus dem „Samen“ durch das „Wort vom Reich“ (Matth. 13, 19) die „Kinder des Reichs“ (Matth. 13, 38) zu „göttlicher Größe“ heran (Eph. 4, 12) als Glieder an dem Einen Leibe (Röm. 12, 4; 1 Kor. 12, 27; Kol. 1, 24). — Es könnte freilich den Schein gewinnen, als betrachte die Schrift N. u. N. B. die einzelnen Frommen als gleichartige „Schäflein“ und das Ganze der religiösen Glaubensgemeinschaft als „Heerde“, wo Eins dem Andern schlechthin „gleich ist“ (Ps. 100, 3; 95, 7; Jes. 53, 6; Matth. 10, 6 u.). Aber dieser Schein verschwindet, wenn wir näher zusehen, wie der Hirt die Schäflein in ihrer Verschiedenheit kennen und für sie sorgen will (Ez. 34, 11 ff. 31; Sach. 11, 7, 11; Joh. 10, 3 ff. bes. v. 27; Apostlg. 20, 28; 1 Petr. 5, 2). Wie die natürliche Menschheit, nach Gottes Ordnung von dem „Einen Blute“ stammend (Apostlg. 17, 26), eine sündlich entartete, mannigfach gegliederte Gemeinschaft (in dem ersten Adam) bildet (Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 46), so soll auch die neue Menschheit in dem zweiten Adam (Röm. 5, 18) zu einer Menschheitsfamilie alle Völker vereinen (Matth. 28, 19; Offb. 14, 6; 21, 3), damit der Einzelne in solcher Gemeinschaft zum charakterfesten Manne heranreife (1 Kor. 13, 11; Eph. 4, 13). So wird auch das christliche, religiöse Gemeinschaftsideal geradezu die Bedingung für die wahre „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm. 8, 21), auf daß sie, herausgerettet aus ihrer elenden Vereinsamung, sich im Glaubensgehorsam (Röm. 1, 5; 6, 17 ff.; 16, 26) ihrer Gliedschaft an dem Ganzen zu erfreuen und zu getrösten im Stande sind.

§ 12. Zusammenfassung.

1. Im Zusammenhange mit dem pantheistisch gefärbten Universalismus und dem deistisch angehauchten Individualismus (§ 10, 3; II, 1) kann eine Gefährdung des socialen Factors der Religion entstehen durch einseitige Geltendmachung des religiösen Gesamtlebens auf Kosten persönlicher Freiheit (social-physischer

Objectivismus), oder aber durch krankhafte Hervorhebung der Personalfrömmigkeit auf Kosten der Gemeinschaft (personal-ethischer Subjectivismus). Jener betont bei vorwaltendem hierarchischem Interesse das religiöse Dogma als schlechtthin bindende (universelle, alleinseligmachende) Glaubenssagung für Alle; dieser bei vorwaltendem schwarmgeistigen Interesse die religiöse Ueberzeugung als schlechtthin freie (individuelle) Glaubensmeinung der Einzelnen.

2. Beide Einseitigkeiten können bald in abergläubischer Gestalt als religiöse Unduldsamkeit (fanatische Intoleranz), bald in ungläubiger Gestalt als verschwommene Weitherzigkeit (large Indifferenz) zu Tage treten und berühren sich in der That vielfach als entgegengesetzte Extreme.

3. Beide krankten an demselben principiellen Fehler: sie fassen die Gemeinschaft nur als Summe der Einzelnen. Von diesem atomistischen Gesichtspunkte aus sind sie nicht im Stande, die religiöse Glaubensgemeinschaft als ein mannigfaltig gegliedertes, von Innen heraus lebensvoll sich entwickelndes, organisches, social-ethisches Gebilde zu erfassen. So gefährden sie nicht nur die wahre, auf lebendige Auctorität (§ 8, 3) sich stützende Reichgottesidee, sondern auch die gesunde, pietätvolle Entfaltung der persönlichen Glaubensüberzeugung (§ 9, 13).

§ 13. Die Gefährdung des persönlichen Glaubensprincips.

1. Wir sahen bereits (§ 12, 3), daß die Gefährdung des Gemeinschaftsprincips stets eine Verkrüppelung des persönlichen Glaubenslebens zur Folge haben wird. Hier aber handelt es sich nun insonderheit darum, zu erkennen, wie und warum das religiöse Innenleben selbst von pathologischen Erscheinungen ergriffen werden kann. Diese Frage weist uns zurück auf die psychologischen Voraussetzungen gesunder Glaubensgesinnung. Wir haben oben (§ 9) dargelegt, wie und warum jenes fromme Herzensvertrauen mit der centralen Willensrichtung der Persönlichkeit zusammenhängt und weder im dunklen Gefühl, noch im klaren

Wissen, sondern im geängsteten und befriedeten Gewissen zur eigenen Erfahrungsthatsache wird.

Für alle diejenigen, welche ihre Glaubenspsychologie auf eine Dreitheilung (Trichotomie) gründen (s. o. § 9, 2), läge es nahe, die betreffenden gefahrdrohenden Irrthümer in dreifacher Weise herzuweisen, sofern entweder rein praktisch das pflichtmäßige Wollen (Thun) oder rein theoretisch das auf Gott gerichtete Denken (Wissen) oder rein mystisch das fromme Gefühl (Empfinden) zum Träger des specifisch religiösen Glaubens gemacht werden kann. Man beruft sich dafür auf die besonders durch Kant, Hegel und Schleiermacher verfochtenen Standpunkte. Aber abgesehen davon, daß jene Dreitheilung (in Wollen, Denken und Fühlen), wie wir gesehen (§ 9, 2), sich nicht klar durchführen läßt, geht die einseitig praktische Willensform jenes Irrthums (Moralismus) mit principieller Nothwendigkeit auf einen der beiden anderen zurück, d. h. man beruft sich entweder auf die praktische (autonome) Vernunft, oder auf das für die moralische Willensrichtung bestimmende Gefühl. So wird der hier vorwaltende Irrthum stets doppelseitig sich gestalten, je nachdem er das mit unserem leiblichen Naturleben zusammenhängende Gefühl, oder aber die als Krone des geistigen Personlebens geltende Vernunft in den Vordergrund stellt. Das praktische Willensmoment, dem doch, wie wir gesehen, eine centrale Bedeutung für die Glaubensgesinnung zukommt, hinkt dann gewöhnlich nach und macht sich krankhaft geltend in gefühlsmäßiger oder vernunftgerechter Selbstregelung (Autonomie) frommen Tugendlebens (s. w. u.).

Die einseitige Betonung des Gefühls oder des Verstandes, des unklar wogenden Herzens (Phantasie) oder des nach Klarheit ringenden Kopfes (Intellect) erzeugt und züchtet im religiösen Personleben krankhafte Richtungen, die wir im Allgemeinen als Mysticismus und Intellectualismus zu bezeichnen pflegen. Dort wird die Temperatur des frommen Lebens fieberhaft, übernormal. Hier droht sie unter den für gesunde Entwicklung nothwendigen Wärmegrad herabzusinken. Ihrem Wesen nach wurzeln jene beiden

subjectivistischen Irrthümer nicht etwa nur in einer krankhaften und einseitigen Auffassung menschlicher Seelenthätigkeit, sondern stellen sich auch als Producte jener oben bereits von uns bekämpften pantheistischen und deistischen Weltansicht dar. Die Mystik mit ihrer Vergottungsidee ist seit je pantheistisch gewesen (Pseudo-Dionysius Areopagita, Scotus Erigena, Meister Eckart u. A.); und der Intellectualismus läßt sich als eine Ausgeburt des rationalistischen Deismus bezeichnen.

Psychologisch betrachtet scheint der mystischen Richtung größere Berechtigung zuzukommen. Ist sie doch in gläubig angeregten Lebenskreisen — insonderheit bei den Neubekehrten (Neophyten) — am weitesten verbreitet. Sie hat den Schein tieferer Innerlichkeit. Denn sie will die Religion als Herzenssache fassen, was sie ja auch in der That ist. Aber das Herz, jenes Centralorgan höheren, geistigen Personlebens, wird hier zum Tummelplatz phantastisch-unklarer Gefühle (Empfindungen und Triebe), die — wie wir gesehen (§ 9, 2) — im niederen Naturleben ihren Sitz haben. Das wahre Mysticismus der Religion ist das wahre Leben des Geistes in dem Geheimniß der Gottseligkeit. Daher ist auch der lebendige Glaube nie ohne Gefühls- und Gemüthsbewegung, geschweige denn ohne Mitbetheiligung der Einbildungskraft (Phantasie) denkbar. Indem aber der Mysticismus das mehr oder weniger unklare Gefühl zum eigentlichen Hauptorgan des Glaubenslebens erhebt, geräth er in phantastische Schwarmgeisterei, reißt Brücken, Wege und Stege ab, will ohne die geschichtlich bedingten und gottgeordneten Mittel das Göttliche erleben und erfassen und gelangt so schließlich zu einer Schwelgerei im Dunkel der Gottestrunkenheit. Daher ist stets eine gewisse Abschließung gegen die Einzelercheinungen der äußeren Welt und gegen alles theoretische (discursive) Denken eine Begleiterscheinung des Mysticismus.

Das Wort Mystik kommt bekanntlich von *μύω*, die Augen oder den Mund schließen; *μυέω* = Jemand in den Zustand der Blindheit oder des Schweigens versetzen; daher *μύστης* ein Eingeweihter. „Mysterien“, wie die eleusinischen und orphischen, sind nichts anderes als Geheimtraditionen und daran

sich knüpfende, rein esoterische Gottesdienste. In ihnen waltet durchaus das einseitig-krankhafte, phantastische Gefühls-Element vor.

Es berührt sich der Mysticismus mit dem Pantheismus, indem er die Schranke zwischen Gott und Welt aufhebt und statt der kindlichen Gottesgemeinschaft die „Vergottung“ als das wahre Ziel aller religiösen Erhebung sich denkt. Darum findet sich in den meisten Formen der Naturreligion jenes phantastisch-mystische Element. Und in den entwickelteren Culten, auch den monotheistischen, wird die krankhafte Mystik in dem Maße wachsen, als die unmittelbare, ja unvermittelte Gefühls-erhebung zum Göttlichen das Hauptstrebeziel bildet. In jenem mystisch gearteten „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl“ (= Allgefühl) steckt immer ein pantheistisch naturhafter Zug, wie das namentlich in Schleiermachers Reden über die Religion zu Tage tritt. Es ist die Frucht des verhängnißvollen (Fauftischen) Lösungswortes: „Gefühl ist Alles!“ Das Merkwürdige aber ist, daß diese mystischen Gefühlschwärmer es nicht lassen können, durch unmittelbare Anschauung (Intuition) in die Tiefen der Gottheit auch denkend (speculativ) sich zu versenken. Sie erzeugen sich schließlich selbst ihren Gott und das „geistige“ Gottschauen (Contemplation) verbunden mit einer Abstumpfung oder Gleichgiltigkeit gegen praktische Lebensaufgaben wird zum heißersehnten, ja zum krankhaft gesuchten Lebensideal.

Wie nun aber die Menschen, auch die es fromm meinen und religiös angeregt sind, sich stets in Extremen bewegen, so auch hier. Der gefühlsmäßige Mysticismus hat seine Rehrseite am verstandesmäßigen Intellectualismus. Dieser geht grundsätzlich von dem Primat der Vernunft aus und erhebt das Denken (resp. Erkenntniß und Wissen) zum wahrhaft Göttlichen im Menschen. Sofern die Religion in der That eine Sache geistiger Erhebung des Menschen ist, hat er den Schein größerer (begrifflicher) Klarheit gegenüber dem unklar verschwommenen naturalistisch gefärbten Mysticismus. Weil er aber die Erkenntniß zum Kernpunkt geistiger Lebensbewegung macht, wird er nothwendig die Klarheit (als „Maßstab der Wahrheit“) auf Kosten der Tiefe (als Symptom innerlicher Erfahrung), die

Theorie auf Kosten der Praxis zur Geltung bringen. — Psychologisch erklärt sich dieser Irrthum aus einer einseitigen (abstracten) Auffassung des menschlichen Geisteslebens. Er faßt durchaus erfahrungswidrig das „Bewußtsein“ als ersten und maßgebenden Factor in der persönlichen Entwicklung des Menschen auf, während doch der Willenstrieb das Primäre ist. Er erkennt ferner, daß all unser Wissen und Erkennen nicht bloß beschränkt, sondern wesentlich bedingt erscheint theils durch unsere Naturanlage (Perceptionsfähigkeit, räumliche und zeitliche Schranke), theils durch unsere Willensrichtung (Interesse, Innensinn, Gesinnung, Aufmerksamkeit s. o. S. 148 ff.). Dazu kommt die Selbsttäuschung der sogen. „gesunden Vernunft“, der angeblichen *sana ratio*, die nicht zu ahnen scheint, wie oft der selbstische (sündliche) Wille die Vernunft auf Irrwege führt (stat pro ratione voluntas!). Vollends wird das persönliche Glaubensleben entleert, wenn es zu einem theoretischen „Fürwahrhalten“ erniedrigt oder zu einer vermeintlichen „Absolutheit“ des Wissens durch die Vernunftserkenntniß erhoben wird.

Es ist das aber nicht bloß Folge einer falschen Psychologie, sondern auch einer auf Abstraction ruhenden, anmaßlichen Weltanschauung. Man muthet hier der menschlichen Vernunft zu, das göttliche Sein geistig so zu erfassen, daß sich unser Erkennen mit dem Wesen der Sache deckt. Es findet sich diese Annahme „begreiflichen“ Denkens vielfach gerade beim speculativen Pantheisten (Hegel und seiner Schule). Folgerichtig erscheint sie aber nur in dem Fall, wo das menschliche Denken selbst als Geburtsstätte religiöser Ueberzeugung gedacht wird. Das ist aber nur bei abgeblaßter deistischer Grundansicht möglich, welche den „jenseitigen“ Gott schließlich zum Product unserer Verstandeserkenntniß macht. Wie die Gottesidee, so wird dann auch die Religion zu einer theoretischen festzustellenden Verstandes Sache, und der eingebildete Rationalismus feiert seine kurzlebigen Triumphe, indem er sein „ich denke, also bin ich“ (*cogito ergo sum*) zu einem „ich denke Gott, also ist Er“ erhebt und erweitert. Die Religion, die ein Lebens- und Seinsverhältniß des Menschen zu Gott, als des Kindes zum Vater

in sich schließt, wird zu einer schulmäßig überlieferten Vernunftwahrheit, die als theoretisch oder logisch beweisbare „Lehre“ verstanden und erfaßt sein will, um dann — man weiß nicht recht wie — meist im Hinblick auf das zu erlangende „Glück“ (eudämonistisch) oder den zu erzielenden „Nutzen“ (opportunistisch) im praktischen, sittlich-moralischen Leben ihre Früchte zu tragen! Aus Hunger und Durst nach Leben wandelt sich daher so oft der intellectualistische Rationalismus in eine äußerliche gesetzliche Werthatigkeit (Ergismus) um, indem der schließlich doch als unzulänglich erkannten theoretischen Vernunft die „praktische“ zu Hilfe kommen und kraft ihrer Autonomie die unausbleiblichen Lücken jener ausfüllen muß (Kant).

Also — bei jenem Mysticismus: einseitige Betonung des gefühlsmäßigen Naturlebens, mit einem Anhauch von Pantheismus und einem unwiderstehlichen Drange nach beschaulicher (comptativer oder speculativer) Vergottung. Bei diesem Intellectualismus: falsche Verherrlichung des verstandesmäßigen Personlebens, mit einer Neigung zum Deismus und einem unabweisbaren Bedürfniß nach praktischer Lebensregelung durch die autonome Vernunft. In beiden Fällen tritt eine principielle Gefährdung des persönlichen Glaubenslebens zu Tage, sofern der wahre religiöse Glaube weder Gefühls- noch Verstandes Sache ist, sondern eine derartige Herzensgesinnung, welche als gottvertrauende Willenshingabe den ganzen Menschen zu erfassen und zu erneuern im Stande ist (§ 9, 3).

2. Die mannigfaltigen Erscheinungsformen beider Irrthümer hängen damit zusammen, daß sie im Gegensatz zum gesunden Glauben dem abergläubischen oder ungläubigen Extrem sich nähern können, je nachdem das einseitig festgehaltene Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl in den Vordergrund tritt. Freilich wird die krankhafte Mystik ihrem Wesen nach zunächst mehr zur religiösen Ueberreizung (im schwarmgeistig fanatischen Sinne vgl. § 10, 2) hinneigen als der kühle, verstandesmäßige Intellectualismus. So finden wir in den Kreisen, die das Gefühl zum Mittelpunkt des Glaubenslebens machen, vielfach jene geistlich-überreizte Genußsucht verbreitet,

die aus der Weltflucht entsteht und in einer verkümmerten Beschaulichkeit sich gegen die versuchlichen Eindrücke und Lockungen der Welt abzuschließen sucht. Es ist das insofern eine Form des Aberglaubens, als man sich in einer fromm gemeinten Täuschung bewegt. Man will der äußeren Welt ledig gehen und vergißt, daß man den schlimmsten Tyrannen, das selbstsüchtige Begehren in seinem eigenen Innern, ja im Gefühle selbst und in seiner Phantasie herumträgt. Es ist eitel Aberglaube, daß man durch Beschaulichkeit (Contemplation) und Selbstkasteiung (Askese) zum wahren Frieden gelangen könne. Im Gegenteil, diese fanatisch erstrebte Selbstberuhigung (Quietismus) artet leicht in jene angstvolle Unruhe aus, die in frommer Vielgeschäftigkeit (Ergismus, Pietismus) sich nicht genug thun kann. Alles gesetzliche Wesen der Frömmen wird aus jener ängstlichen Befolgung äußerlicher Satzungen herausgeboren, die im Gegensatz zum kindlich freundigen Glauben jenem knechtisch-trübseligen Aberglauben angehört, der das „Gesetz der Freiheit“ verkennt und in eine Sklavenmoral (Heteronomie, falsche Abhängigkeit) auszuarten droht.

In schroffem Gegensatz dazu erscheint der vornehm-selbstbewußte Intellectualismus meist als Herold jener eingebildeten geistigen und moralischen Freiheit, die schließlich dem unglaublich gottlosen „Uebermensch“ Nahrung zuführt. Insofern ist es der Intellectualist, der vor Allem die Saat des Unglaubens, der weltförmigen Zweiselsucht (Skepsis) austreut. Und zwar thut er es im Bewußtsein der selbstgenugamen und selbstgesetzgeberischen Vernunft. So gestaltet sich der Theorie nach jener Intellectualismus zum kritischen Rationalismus. Das menschliche Verstandesurtheil macht er zum Maßstab dessen, was als göttliche Wahrheit zu gelten hat. Und will er — aus Hunger nach wirkungskräftiger Daseinsform — die Theorie in Praxis umsetzen, so gebietet er aus seinem Innern, aus „praktischen“ Vernunftargumenten eine Pflichten- und Tugendlehre, die den Stempel des Unglaubens insofern an sich trägt, als sie mit der Selbstgesetzgebung (Autonomie) auch die Selbstgerechtigkeit groß zieht. So erklärt sich jener autonome Moralismus, der

schließlich die Religion, den frommen Gottesglauben missen zu können meint, um in dem Tempel der Vernunft eitel Moral und Nächstenliebe (Altruismus) ohne göttliche Sanction und höhere Auctorität predigen zu können. Kraft eigener „Vernunft“ glaubt er das Gebot, wie das Gebet missen zu können und erklärt den frommen Sinn für eitel Aberglauben und Unverstand.

Trotz alledem — wie nahe berühren sich auch hier die Extreme! Der Intellectualismus ist nicht gefeit gegen die Gefahren des Aberglaubens. Ich will nicht davon reden, daß die schier fanatische Verherrlichung des eignen „denkenden“ Ich an mehr als bedenklichen Aberglauben streift. Es giebt in der That auch eine aus dem Intellectualismus stammende und verstandesmäßig sich zuspitzende Frömmigkeit, die insofern abergläubische Gestalt gewinnt, als sie die Glaubenslehre, das begrifflich entwickelte „Dogma“, die theologisch ausgeprägte „Formel“ zum Kennzeichen correcten „seligmachenden“ Glaubens erhebt. Da entsteht auf intellectualistischem Boden eine schulmäßige Richtung, ein scholastischer Dogmatismus, der in der krankhaft zugespitzten „Orthodoxie“ älterer und neuerer Zeit seine zweifelhaften Triumphe feiert. Ja, diese Erscheinungsform des Intellectualismus ist schier die abschreckendste, weil sie das hohe Gut der reinen Lehre, das „Dogma“ als solches zum Centralpunkt des Glaubens machen will, thatsächlich aber dadurch schädigt, daß sie den Teufel der Ungewißheit durch den Beelzebub der Sicherheit austreibt. Und mit dieser Sicherheit im Bewußtsein des gottgeheiligten „absoluten“ Wahrheitsbesitzes geht dann auch nur zu leicht eine Gesetzlichkeit (Heteronomie) Hand in Hand, die der inneren Freiheit individueller Glaubensentwicklung und persönlicher Heilserfahrung keinen Raum giebt. — Wie aber der intellectualistische Standpunkt zum orthodoxistischen Aberglauben, so kann auch der mystische Gefühlsstandpunkt zum heterodoxen Unglauben, ja zum Zweifel an dem lebendigen Gott und zu einer sich selbst verzehrenden Grübeleien führen. Schwankt doch der Gefühlsgläubige stets hin und her zwischen der himmelhochjauchenden optimistischen Seligkeitsempfindung und jener pessimistisch ge-

färbten, „zum Tode betrübten“ Trauerstimmung, die von dieser Welt ist. Die religiöse Genußsucht (Hedonismus) macht leicht dem natürlichen Ekelgefühl in Folge von geistlicher Uebersättigung Platz. Die weltförmige Seite des Mysticismus zeigt sich keineswegs etwa bloß in spiritistischen Modefrankheiten, die in den gebildeten Salons eine so große Rolle spielen. Die ungesunde Schwarmgeisterei führt auch leicht zu einem heuchlerischen Scheinwesen, das sich oft mit „fleischlichem Sinn“ (Kol. 2, 18 ff.) paart. Die „Schonungslosigkeit“ gegen den Leib ist meist die Rehrseite einer krankhaft überreizten Sinnlichkeit. Das unheimliche Gespenst des Unglaubens lauert oft hinter der frommen Draperie des ungebrochenen alten Menschen. Das lehrt die Geschichte vieler, in Orgien ausartender phantastischer Mysterienculte und schwarmgeistiger „Vereine“. Aber auch der einsame, in mystische Weltweisheit (Theosophie) sich verlierende Denker läuft Gefahr, an Gott und Welt irre zu werden und durch seine speculative Contemplation (α μὲν ἐώρακεν ἐμβατεῖν Kol. 2, 18) es bis zu einer durch und durch irreligiösen, d. h. glaubenswidrigen Selbstvergötterung zu bringen. Wer die „Vergottung“ statt der Gotteskindschaft als „frommes“ Lösungswort auf seine Fahne schreibt, ist bereits auf der abschüssigen Bahn zur Skepsis (Heterodoxie), ja zu der Verzweiflung, wo uns bei der eingebildeten Gottähnlichkeit hange wird. Der „autonom“ gewordene schwarmgeistige Mystiker steht der glaubenslosen Zerstörung des Religionsproblems näher als der, immer noch der Befinnung zugängliche, reflectirende Verstandesmensch. Corruptio optimi pessima! —

3. Werfen wir schließlich einen Rückblick auf den wesentlichen Ursprung (1) und die verschiedenen Erscheinungsformen (2) der Glaubenserkrankung in Mysticismus und Intellectualismus, so werden wir zwar gestehen müssen, daß sich von beiden Manches lernen läßt, daß sie sich aber im Grunde aus demselben principiellen Fehler erklären und eben deshalb so oft in einander übergehen.

Sernern können wir aus dem gerade in frommen Kreisen so weit verbreiteten Mysticismus, wie wichtig für das Glaubensleben

die Gefühlsinnigkeit ist. Ohne unmittelbares Ergriffen sein, ohne die Stärke des überwältigenden ersten Eindruckes, ohne die beseligende Lustempfindung im Bewußtsein unserer Gotteskindschaft aus Gnaden und ohne die schmerzliche Unlustempfindung bei stets wieder erwachendem Schuldbewußtsein — ist überhaupt gesundes und wahrhaft frommes Glaubensleben nicht möglich (s. o. § 9 S. 140 ff.). Die Erfahrungen auf diesem Gebiete sind gar nicht ohne Gefühls-erregung, ohne geweckten Innensinn denkbar, geschweige denn wirklich. Aber die Hebelkraft des Willens und der Controlapparat der Vernunft darf dabei nicht bei Seite gesetzt werden. Das Gefühl ist und bleibt, wie wir oben sahen (S. 146 ff.), immer bloß Anknüpfungspunkt und Spiegelbild religiöser Glaubenserneuerung. Denn es gehört eben im Grunde der niederen Seite unseres Wesens, dem unwillkürlich und unbewußt functionirenden Naturleben an. Und daran mahnt uns mit einem gewissen Recht der Intellectualist. Freilich liegt in „Vernunft und Wissenschaft“ keineswegs „des Menschen allerhöchste Kraft“. Das wäre mephistophelisch gedacht. Aber ohne erhöhte Vernunftthätigkeit wäre das religiöse Glaubensleben und der zur That drängende Wille geistlos instinctiv und außer Stande, eine Weltanschauung aus sich heraus zu gebären, geschweige denn eine Welterneuerung im Sinne eines Gottesreiches geistig anzubahnen und sittlich zu fördern. Ich muß wissen, an wen ich glaube (2 Tim. 2, 12). Und das Wachsen der Erkenntnis, als geistige Frucht geistlicher Erfahrung (Kol. 1, 11; Phil. 1, 9; Eph. 4, 15 f.) wird bei gesundem Glaubensleben stets Hand in Hand gehen müssen mit der centralen Gesinnungsänderung und Willensrichtung.

Hier liegt aber auch der entscheidende Punkt, das punctum saliens! Wir können aus jenen beiden Irrthümern entnehmen, wie verhängnisvoll es ist, wenn man den Hebelpunkt der Glaubensgesinnung verrückt, ihn aus dem Centrum des Willens in das Periphere des Gefühls oder Verstandes, der Phantasie oder des Intellects versetzt. Der gemeinsame principielle Fehler des Mysticismus, wie des Intellectualismus ist also darin zu suchen, daß

man das organisch Verknüpfte trennt, die lebendige Wechselwirkung (das Functionsverhältniß) von Person- und Naturleben im Menschen durch einseitige Hervorhebung des einen Moments auf Kosten des andern stört. Bei dieser abstract-psychologischen Atomisirung des einheitlich functionirenden, in Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit sich bewegenden geistigen Ichlebens muß auch der Heerd des religiösen Glaubens gleichsam verrückt, ja die lebensvolle Einheit des Selbstbewußtseins, der Kern der Ichheit zerspalten werden. Gefühliges Verschwommenheit oder verstandesmäßige Aufklärung ringen mit einander, ohne zum Frieden oder zum vollen Siege zu gelangen. Erfahrungen, wie sie ein F. H. Jacobi machte: „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopf ein Heide“, oder Anschauungen, wie sie der große Königsberger Weise und seine modernen Schüler vertreten: „mit der praktischen (Gefühls-) Vernunft ein pflichttreuer Gottesverehrer, mit der theoretischen (Verstandes-) Vernunft ein skeptischer Gottesleugner“ — drohen die Einheit des Bewußtseins zu zerreißen. Diese bald ästhetisch gefühlsmäßigen, bald theoretisch verstandesmäßigen Grundstimmungen arten dann, eben weil sie die centrale Bedeutung der im Willen wurzelnden Glaubensgesinnung verkennen, in einen principiell nicht klar begründeten, von rein subjectiven Werthurtheilen abhängigen Moralismus und Practicismus (Agnosticismus und Ergismus) aus. Sie suchen hinterher nachzuholen und äußerlich anzufügen, was sich aus dem religiösen Grundgedanken doch nicht mit innerer Nothwendigkeit herleiten läßt. Die Moral selbst wird gefühlig oder verstandesmäßig, ängstlich (heteronom) oder selbstbewußt (autonom), weil sie eben nicht herausgewachsen ist aus jenem Keimpunkt der frommen Herzensgesinnung, wie sie allein in der Willenshingabe und Geisteserneuerung (§ 9, 3) sich gesund vollziehen kann.

So wird schließlich auch die mit der unbedingt vertrauenden Herzensgesinnung zusammenhängende felsenfeste Gewißheit unserer persönlichen Gotteskindschaft aus Gnaden ernstlich geschädigt. Sobald das beseligende und erwärmende „Gefühl“ der Gottesnähe schwankt oder nachläßt, geht dem schwarmgeistigen Mystiker auch

die Glaubensgewißheit verloren, und der lahmgelegte Wille findet keinen Halt mehr im schwankenden und trüben Sumpfgebiet der stets fluctuirenden Empfindungen oder Einbildungen der Phantasie. Und wo die klare, begriffliche Erfassung des göttlichen Wesens und der ewigen Wahrheit versagt, droht dem intellectualistischen Theoretiker auch das unbedingte, religiöse Vertrauen zu schwinden, und der die Praxis regelnde Wille findet in dem von grüblerischem Zweifel zerfressenen Geist kein ausreichend starkes Motiv. Es leidet also auch die Charakterfeste, gesinnungstüchtige Lebensregelung und Lebensbewährung durch jene krankhafte Auffassung und Gestaltung des Glaubensprinzips. Der wahre (ideale) Glaube als unbedingt vertrauende und Gott den Vater anbetende Kindesgesinnung ist stets aus ernstlicher Buße, aus dem Selbstgericht geboren. Buße oder Gesinnungsänderung ist aber nie bloß unklares Schuldgefühl, das mich erdrückt, oder bloß klare Selbsterkenntniß, die mich mit mir selbst entzweit, sondern energisches Neinsagen zu dem sündlich-begehrlichen, gefühlsmäßigen Eigenwillen und willenskräftige Abkehr von dem in der kalten Selbstsucht des Denkens sich ergehenden Eigensinns. Das kann in dem natürlichen Menschen, soll er anders erlöst und befreit werden von der knechtenden Macht seiner begehrlichen Gefühle und lügnerischen Gedanken, nur durch eine radicale Heilung geschehen, die ihn auf dem Wege der Wiebergeburt des Willens, der centralen Herzensgesinnung zur fröhlichen und thatkräftigen Gotteskindschaft hinauszettelt, d. h. erlöst und mit Gott versöhnt. Wie und warum das nur im positiven Christenthum als der wirklichen und wahren Heilsreligion, geschehen kann, wird das nächste Capitel (§ 15 ff.) principiell zu begründen haben. —

Ich habe bei der vorliegenden Beschreibung und Beurtheilung der subjectivistischen Krankheitserscheinungen im persönlichen Glaubensleben absichtlich verzichtet auf eine biblische Beleuchtung. Denn alle von mir dargestellten Gesichtspunkte ergeben sich mit innerer Nothwendigkeit aus den zu § 9 hervorgehobenen Schriftausagen. Daß weder das Gefühl noch das Erkenntnißvermögen, sondern der Wille Centralorgan des frommen Glaubens im Sinne Christi ist, folgt mit unwidersprechlicher Klarheit aus dem ent-

scheidenden Worte Joh. 7, 17: So Jemand will seinen (Gottes) Willen thun, der wird erkennen in Betreff der Lehre (*γινώσκει περὶ τῆς διδασκῆς*), ob sie von Gott ist u. — Hierher gehört auch die Rede Jesu Joh. 14, 15 ff., wo das Halten seiner Gebote und die Liebe zu ihm als der Weg zur Gotteserkenntnis und als die Bedingung der Selbstoffenbarung des Herrn (*ἐμπαρίσω ἑμαυτὸν* v. 21) erscheint. Daher sagt er: „wer Gottes Willen thut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter (Mark. 3, 35; Luk. 8, 20). Ich erinnere auch an die wiederholte Forderung des Glaubens auf das Wort hin, ohne vorheriges Sehen und Fühlen (vgl. Joh. 4, 50; 20, 27 ff.). Das blutflüssige Weib aber mit ihrem Gefühlsglauben (Mark. 5, 27 ff.) ist in gewisser Hinsicht doch eine pathologische Erscheinung, die an dem wider alles Fühlen am Glauben haftenden Jairus ein gesundes Gegenbild hat (Mark. 5, 22 ff. 38 ff.). — Was der Herr speciell mit dem „aus der Wahrheit sein“ (*ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* Joh. 18, 37) meint, ergibt sich daraus, daß jenes Wahrheitszeugniß des Reichshauptes, willig d. h. glaubensvoll angeeignet, zu dem entscheidenden Beweggrund (Willensmotiv) für das ernste „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ wird (Matth. 6, 33). Im Uebrigen vgl. oben § 9 S. 135 ff., 151 ff., 157).

§ 13. Zusammenfassung.

1. Die Gefährdung des subjectiven Factors der Religion entspringt daraus, daß man im persönlichen Glaubensleben statt der centralen Willenshingabe die Gefühlsregung oder die Verstandeserkenntnis in den Vordergrund stellt. Der so entstehende Mysticismus und Intellectualismus hängt wesentlich mit pantheistischer und deistischer Weltanschauung zusammen und kann sowohl abergläubische als ungläubige Form annehmen.

2. Die krankhafte Mystik neigt vorzugsweise zu religiöser Ueberreizung im abergläubisch-fanatistischen Sinne, mag sie nun als weltflüchtige, werkscheue Beschaulichkeit (contemplativ-asketischer Quietismus) oder als ängstlich-gesetzliche, fromme Vielgeschäftigkeit (heteronomer, pietistischer Ergismus) in die Erscheinung treten. — Der einseitige Intellectualismus huldigt im Allgemeinen der ungläubig-weltförmigen Richtung, mag er als selbstbewußte Vernunftlehre (skeptischer Rationalismus) oder selbsterdachte Tugendlehre (autonomer Moralismus) sich geltend machen. — Gleichwohl gehen beide Extreme leicht in einander

über, sofern der Intellectualismus abergläubische Gestalt gewinnt durch schulmäßige Sicherheit (scholastische Orthodogie), der Mysticismus weltförmigem Unglauben dient durch verschwommene, in Selbstvergottung mündende Speculation (theosophische Heterodogie).

3. Beide Irrthümer enthalten ein bedeutames Wahrheitsmoment, sofern gesundes Glaubensleben nicht ohne vertiefte Gefühlsinnigkeit und erhöhte Vernunftthätigkeit sich denken läßt. Allein durch jene beiden gemeinsame Verkennung der innigen (organischen) Wechselwirkung zwischen Person- und Naturleben (§ 9, 2) droht mit der centralen Bedeutung der Willenshingabe und Gewissenserneuerung auch die aus der bußfertigen Sinnesänderung herausgeborene Heilsgewißheit und Lebenserneuerung (§ 15) im Princip geschädigt zu werden.

§ 14. Rückblick auf §§ 10—13 und Uebergang zur Heilsreligion.

1. Es könnte manchem Leser, der unseren bisherigen Erörterungen auf dem Gebiete der Religionspathologie aufmerksam gefolgt ist, auffallend erscheinen, daß wir auf wirkliche Einzelerscheinungen — sei es der specifisch heidnischen, sei es der außerchristlichen monotheistischen Religionsformen — nicht näher eingegangen sind, um sie ins Licht principieller Beurtheilung zu stellen. Allein wir haben hier nicht die Aufgabe religionsgeschichtlicher Untersuchung und Vergleichung der Einzelreligionen. Das entspräche nicht dem Zweck pathologischer Principienlehre. Diese sollte uns ja zunächst nur den nachträglichen (apagogischen) Beweis liefern für die Bedeutsamkeit und Berechtigung der aus der christlichen Glaubenserfahrung vorläufig entnommenen Grundidee der Religion (§ 6) und der organisch mit ihr zusammenhängenden drei Hauptfactoren: der Gottesoffenbarung (§ 7), der Gemeinschaftsüberlieferung (§ 8) und des persönlichen Glaubenslebens (§ 9). Die Verletzung (Desorganisation) oder krankhafte Ausgestaltung (Hyperrophie, wie Atrophie) eines dieser Glieder in dem nach inneren Gesetzen functionirenden Gesamtorganismus drohte den gesunden Bestand

und die normale Entwicklung des religiösen Lebens aufzuheben und somit die Religion selbst zu gefährden, sofern sie die auf Selbstoffenbarung Gottes ruhende, in der Bekenntnissgemeinschaft geübte, aus gläubigem Herzensvertrauen hervorquellende kindliche Anbetung Gottes als des Vaters in sich schließt.

Alles was wir als Gefährdung des Grundbegriffs (§ 10 ff.) kennen gelernt, alle die Krankheits Symptome, die wir auf ihre Ursache (ätiologisch) und Eigenart (diagnostisch) hin geprüft haben: Aberglaube und Unglaube, Dogmatismus und Skepticismus, deistischer dualistischer und pantheistisch-monistischer Weltanschauung mit ihren Ausläufern (idealistischer Optimismus und materialistischer Pessimismus) — sie finden sich als unheimlich drohende oder thatsächlich nachweisbare Wucherbildungen in allen geschichtlich gewordenen Religionen und Denominationen. Ja, wir können und dürfen das geschichtlich vorliegende Christenthum, sofern es von heidnischen und jüdischen Elementen vielfach beeinflusst wurde, in dieser Hinsicht nicht ausnehmen. Die krankhaften Auswüchse erscheinen an diesem göttlichen Leibe doppelt häßlich. Die Kirchengeschichte, wie die Sitten- und Dogmengeschichte ist zugleich eine Krankheitsgeschichte der unter dem äußerlichen Namen des Christenthums zusammengefaßten Menschheit. All die „Greuel der Verwüstung an heil. Stätte“ — wie z. B. die Autodafés bei hierarchisch-fanatistischer Machtentfaltung, Möncherei und Verweltlichung, Schwarmgeistereien und Heuchelei — erscheinen auf der Folie des Göttlichen als dämonische Ausartung und dienen mit als Beweis für die kolossale Gefahr des Mißbrauchs. Auch gegen die einzelnen Richtungen, wie sie §§ 10—13 ins Auge gefaßt wurden, ist das Christenthum nicht gefeit. Läßt sich z. B. der deistische Nationalismus und pantheistische Naturalismus mit seinen grundstürzenden Consequenzen (vgl. § 11) für die Offenbarungsidee (falsche Jenseitigkeit oder Transcendenz Gottes, falsche Diesseitigkeit oder Immanenz des „Absoluten“, Zufallstheorie und Determinismus) nicht auch in den verschiedensten Mißbildungen der „christlich“ sich nennenden Theologie und Philosophie nachweisen? Sind die Verirrungen auf

dem Boden des religiösen Gemeinschaftsprincips (§ 12): Hierarchismus wie Separatismus, fanatisch-abergläubische Intoleranz, wie laze, halbgläubige Indifferenz nicht gerade in den hochentwickelten Religionsformen grassirende Krankheitserscheinungen? Und wird nicht das Persönlichkeitsprincip (§ 13) durch Mysticismus und Intellectualismus mit ihrer asketischen oder moralistischen Rehrseite auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft gefährdet und führt in die Extreme des hypertrophischen Aberglaubens (als orthodoxer Eifer) oder des atrophischen Unglaubens (als heterodoxer Lässigkeit)?

Freilich treten uns die Krankheit erregenden Momente und ihre verwüstenden Folgen auf dem weiten, kaum übersehbaren Felde außerchristlicher Religionsübung in gröberen, handgreiflicheren Formen, weil unbekämpft und zuchtlos wachsend, entgegen. Innerhalb christlicher Weltanschauung erscheinen sie als nachweisbare Principwidrigkeit, auf heidnischem Gebiet aber als Consequenz falscher Principien. Fassen wir beispielsweise nur die allgemeiner verbreiteten und entwickelteren Religionsgebilde der großen, heidnischen Culturvölker (die sog. Weltreligionen) ins Auge. Von den thatsächlich ausgestorbenen, aber zu classischer Bedeutung gelangten Kultusarten tritt uns da die griechische und die ihr sich anschließende römische Götterlehre entgegen. Das politisch absterbende Griechenthum hinterließ dem aufstrebenden Römerthum seine religiösen Traditionen, die in dem allmächtigen Weltreich einen mehr national und staatsrechtlich zugespikten Charakter gewannen. Wie viel unvergängliche, ideale Momente prägen sich in dieser vielerforschten und wunderbar reichen Mythologie aus! Wie staunenswerth ist die hinter der populären Vielgötterei mit ihren symbolisch bedeutsamen und sinnvollen Culten sich verbergende Ahnung des Einen Göttlichen, des „Vaters“ aller Menschen, der welt schöpferischen „Macht“ und des allumfassenden „Lichts“. In welche Tiefen läßt uns die „homerische Theologie“ — ich verweise auf das unsterbliche Werk von Nägelsbach — hineinblicken! Und doch — gläubig-kindliches Vertrauen zu dem Einen Gott, dem Gott der erbarmenden Liebe findet sich nirgends, geschweige denn ein lebendiger

Gebetsverkehr mit ihm und eine aus diesem Glauben herausgeborene erbarmende Menschenliebe. Wo man in jenen national ausgeprägten und ästhetisch reichhaltigen Religionsformen auf Gebete und Opfer Nachdruck legt, gilt es stets den einzelnen Göttern als Sinnbildern und Personificationen gewisser Ideen und Naturmächte. Der im griechischen oder römischen Sinn Fromme schwankt hin und her zwischen der Anbetung einzelner Theilgötter oder Halbgötter (Herosencult, Seelencult), die er wohl auch in eine persönliche Spitze (Hauptgott neben andern, Zeus, Jupiter) zusammenfaßt, und jener heimlichen Angst vor dem unerbittlichen, für die Anbetung schlechterdings unzugänglichen, weil unpersönlichen „Schicksal“ (*μοῖρα, εἰμαμένη, τύχη*, fatum). Wo aber das classische Heidenthum durch Philosopheme (wie bei Plato, Aristoteles und namentlich den griechischen und lateinischen Stoikern: Cicero, Seneca, Epiktet) sich zu dem humanitären Einheitsgedanken erhebt, erscheint es unter dem Bann jenes speculativen Pantheismus, dessen Rehrseite die dualistische Weltbetrachtung ist (Geist und Materie, Weltseelenlehre und Hylozoismus). Beleben konnte die anfangs noch religiös gestimmte Philosophie die volksthümlichen Gebetsformen nie. Sie trug vielmehr stets dazu bei, sie allmählich zu untergraben. Die eigentliche Wurzel aber dieses volksthümlich oder philosophisch sich ausprägenden Religionsstrebens ist und bleibt doch die Verkennung des schöpferisch freien, welterlösenden Gottes und die daraus sich ergebende feinere oder gröbere Welt- und Creaturvergötterung. —

Unter den orientalischen Culturvölkern waltet bei den assyrischen-babylonischen, ägyptischen und parthischen Traditionen neben dem idololatrischen Thier-, Seelen-, Sonnen- und Feuercult die specifisch dualistische Weltansicht noch deutlicher vor als bei den mehr dem Weltgenuß huldigenden und der Weltharmonie sich freuenden Hellenen und Römern. Aus dem inneren Zwiespalt suchen jene durch die Idee eines geahnten oder erhofften schließlich Sieges der guten Götter über die dämonischen Elemente, des Lichtes über die Finsterniß sich hinwegzutrostet (namentlich in dem edleren Parthismus eines Zarathustra). Aber mit tausend

Fesseln erscheinen sie gebannt unter die todbringenden Mächte der Sünde und haben sich schließlich verzehrt in götzendienerschem Aberglauben oder glaubensloser Verzweiflung. Sie gehören zu den gegenwärtig so gut wie ausgestorbenen Religionsformen, die nur noch ein antiquarisches und pathologisches Interesse haben, weil sie die von uns gekennzeichneten principiellen Fehler in mannigfaltiger und interessanter Weise zu exemplificiren und ihre verhängnißvollen Folgen zu illustriren geeignet sind.

Anders steht es mit dem aus der altindischen, brahmanischen Veden-Religion entstandenen, zum Theil in schroffem Gegensatz zu ihr sich entwickelnden Buddhismus. Obwohl schon zwei und ein halb Jahrtausende alt, zeigt er doch eine so zähe Lebenskraft und eine so erfolgreiche Missionsarbeit, daß er mehr als ein Viertel der Erdbewohner zu seinen Bekennern zählt. Diese schillern freilich in allen möglichen Farben, vom Grau einer asketisch-peffimistischen Mönchstheorie bis zum grellen Roth eines kindischen Götz- und Ceremoniendienstes mit Gebetsmechanismen und crassestem idololatrischen Aberglauben. Die Grundanschauung ist jedenfalls eine rein pantheistische. Beim Brahmanismus erscheint sie noch einigermaßen verhüllt durch eine mehr oder weniger phantastische, trinitarisch (in der Trimurti) sich zuspitzende Götterlehre (Brahma, Wischnu, Siwa), tritt aber doch deutlich zu Tage in der Herabsetzung der Weltwirklichkeit zu einem bloßen Schein (Maja, Kosmismus). Beim Buddhismus zeigt sich der Fortschritt vom Pantheismus bis zum theoretischen Atheismus (Nihilismus), indem das schlechthin unerkennbare göttliche Wesen (Atman) als das „Nichtseiende“ auch nie Gegenstand der Anbetung werden kann. In Wirklichkeit zeigt uns aber der Buddhismus — neben jener philosophisch-mönchischen weltcheuen Mystik, die sich in Leid und Mitleid bis in die seligen Sphären der absoluten (bettelhaften) Bedürfnislosigkeit erheben und so mitten in der Sinnenwelt (Samsara) bereits den Vorschmack der Seligkeit (Nirwana) erleben zu können glaubt (Quietismus) — die corrupteste Priesterherrschaft, wie sie namentlich im tibetanisch-chinesischen Lama- und Dalailamacult ihre

Triumphe feiert und die Volksseele durch abergläubische Furcht vor Dämonen und mit polytheistischem, resp. animistischem Ceremonien- dienst vergiftet. Die geheimnißvollen (esoterischen) pessimistischen Philosopheme eines Cakjamuni, sowie die optimistisch gefärbte moralistische Tugendlehre eines Kong-fu-tse (Confucius) haben in dieser echt heidnischen Weltreligion ebensowenig eine populäre Verbreitung finden können, als die räthselhafte „Vernunft- und Tugendlehre“ eines Laotse (Tao) bei den Chinesen. Dieses alte in Ahnencult, Ceremonien- und Gögendienst versunkene Culturvolk als „idealen Vertreter einer religionslosen, naturgemäßen Sittlichkeit“ zu verherrlichen, kann nur solchen voreingenommenen Theoretikern in den Sinn kommen, die den Wald vor Bäumen nicht sehen, die „Mücken steigen und Kamele verschlucken“. —

Innerhalb des indischen, durch seinen Kastengeist die humane Idee religiöser Brüderlichkeit und Gotteskindschaft zerstörenden Brahmanismus werden all die neueren (synkretistischen) Vereinigungsversuche (Samatich), wie sie auch auf dem abenteuerlichen Chicagoer Religionscongreß zu Tage traten, nicht im Stande sein, den Niedergang dieser heidnischen Religionen und der von ihnen beherrschten Culturvölker aufzuhalten. Der gemeinsame principiell-philosophische Hintergrund bleibt die pantheistisch-dualistische Weltanschauung; und die praktisch volkstümliche Erscheinungsform ist die polytheistisch ausgeprägte, idololatrische Creaturvergötterung. Daher finden auch alle von uns gerügten Krankheiten religiösen Lebens ihren fruchtbaren Nährboden in der Gottentfremdung der nach dem „unbekannten Gott“ sehnsuchtsvoll ausschauenden, aber wie unter einem dämonischen Druck seufzenden natürlichen Menschheit. Sie finden den liebenden Vater, den Schöpfer- und Erlösergott nicht, weil unter dem lastenden Schuldgefühl es nicht zu vertrauensvoll anbetendem Kindesinn kommt. Darin liegt, wie wir sahen, das tief Tragische der Menschheitsünde! So erscheinen denn all diese heidnischen „Culturträger“, geschweige denn die rohe Masse der entarteten „Wilden“ mehr oder weniger gebannt unter die knechtende Macht des Naturdienstes, der Welt- und Creaturvergötterung!

Aber wir sollen und wollen nicht splitterrichtend die heidnische Menschheit verdammen und den Balken im eigenen Auge verkennen. Jene Verirrungen tragen auf heidnischem Naturboden, innerhalb der offenbarungslosen Menschheit, einen relativ entschuldbaren Charakter, der unser Mitgefühl und unseren Missionseifer wecken soll. Innerhalb des historischen Christenthums, mitten in unserem kirchlichen Leben, sind all jene zerrbildlichen Gestalten früher und gegenwärtig zu Tage getreten und lassen den Leib der Jogen. Christenheit aus tausend Wunden bluten und bedecken ihn mit Schwären und Eiterbeulen. Ja sie treiben ihr unheimliches Spiel in jeder unbewachten Christenseele, sofern sie noch den natürlichen, ungebrochenen Menschen in sich trägt oder trotz erfahrener Neugeburt mit ihm zu ringen hat. Jener echt heidnische Weltinn und Creaturdienst findet überall dort Eingang, wo der Zweiherrendienst der Seele (Matth. 6, 24) nicht gänzlich überwunden ist. Und welcher Christenmensch kann sich dessen rühmen, alle jene Gefahren der weitverzweigten Abgötterei nicht bloß im Princip, sondern thatsächlich überwunden zu haben! Die Warnung: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern“ (1 Joh. 5, 21) gilt bis auf den heutigen Tag. —

Wir werden daher später sehen und im Einzelnen nachzuweisen im Stande sein (§ 15 ff.), wie all jene krankhaften heidnischen Elemente ansteckend gewirkt und die verschiedenen sectirerischen und häretischen Verirrungen innerhalb der christlichen Glaubens- und Lehrentwicklung wachgerufen haben. Der Unterschied — und das ist wohl zu beachten — ist nur der, daß sie auf dem Boden des Heidenthums zu naturhafter Wucherbildung gelangen und einen tödtlichen (letalen) Ausgang voraussehen lassen oder (wie bei den ausgestorbenen Religionen) bereits herbeigeführt haben. Denn hier liegt, wie gesagt, der Fehler im Principe selber: in der grundsätzlichen Creaturvergötterung. Im Christenthum aber sollen und können sie durch das heilskräftige Princip, das ihm innewohnt, überwunden werden, wie wir das im nächsten Capitel (§ 15 ff.) nachzuweisen versuchen werden. Kann doch die gesamte Kirchen- und Dogmen-

geschichte, indem sie uns die gefährdrohenden Symptome jener Krankheitserscheinungen aufweist, zugleich den Nachweis liefern für die gesunden Lebenskräfte des Christenthums, durch welche sich immer wieder der Ausscheidungsprozeß vollzog.

2. Es erscheint mir aber nothwendig, vorher noch einen Blick zu werfen auf jene beiden Religionsformen, die als monotheistische in näherer Verwandtschaft zum Christenthum stehen: der Judaismus und Mohammedanismus. Hat doch kein Geringerer als Schleiermacher sie wenigstens als Uebergangsformen von der mehr ästhetisch gearteten polytheistischen zu der ethisch und teleologisch ausgeprägten christlichen Religion zu werthen gesucht. Bei unbefangener Würdigung dürfte die Sache doch anders liegen.

Jene beiden historisch bedeutsam gewordenen monotheistischen Religionsformen lassen sich nur als geile Wurzelschlingel am Baume der Offenbarungsreligion, d. h. als zerrbildliche Mischreligionen richtig werthen und beurtheilen. Blicken wir zurück auf unsere pathologische Principienlehre, so liegt für jeden Kenner der Sache auf der Hand, daß im Judenthum wie im Islam der abstract-deistische Hintergrund mit fatalistischer Tendenz und starr gesetzlicher Physiognomie (heteronomer Ergismus) sich in maßgebender Weise geltend machen. Beide arten daher unter rabbinisch-talmudischer oder schwarmgeistig prophetischer Anmaßung in fanatischen (national oder politisch sich zuspitzenden) Aberglauben aus, dessen weltförmige Kehrseite der schlaff gewordene Halbglaube oder Unglaube ist.

Was insonderheit den Judaismus anlangt, so dürfen wir ihn nur ja nicht mit der alttestamentlichen Form der Gottesverehrung verwechseln oder auf eine Stufe stellen. In Israel als dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs werden wir vielmehr die auf wirklicher, wunderbarer Gottesoffenbarung ruhende Vorstufe des Christenthums nicht nur, sondern geradezu die bedingende Wurzel, ja den Mutterchoß der in Christo erschienenen Heilsreligion aufzuweisen haben (§ 16). Hier dagegen handelt es sich um das im schroffen Gegensatz zum Evangelium stehende, talmudische und

rabbinische Judenthum. Ich verweise hier namentlich auf Webers trefflich orientirendes Buch: „System der altsynagogalen palästinen-sischen Theologie.“ Der hier zu voller Starrheit ausgeprägte Monotheismus berührt sich aufs Engste mit der mohammedanischen Allah-Verehrung. (Vgl. neuerdings H. Grimme: Mohammed. Bd. II. System der koranischen Theologie.) Beide knüpfen ans alte Testament an — der Islam zum Theil sogar an die Religion „Jesu“ —, nur daß sie den monotheistischen Grundgedanken der Offenbarung im Dienste des nationalen Rassen-Particularismus oder prophetischen Fanatismus bis zur Unkenntlichkeit verzerren: der gnadenreiche heilige Gott des Erbarmens wird zum mitleidslosen Despoten, der in seiner absoluten Ueberweltlichkeit eine unwiderstehliche Herrschaft ausübt und die strenge Erfüllung seiner Gebote, unter Androhung der Strafe oder Verheißung des Lohnes für die „Gläubigen“ unbedingt fordert.

So entstanden im Judaismus und Mohammedanismus eigenartige (effektische) Mischformen religiösen Lebens, die gegenüber dem mehr naturwüchsigen Heidenthum die bedenklichste Ausartung der wahren Gottesanbetung darstellen. Die der biblischen Tradition entlehnte Idee eines persönlichen, schöpferischen, allmächtigen Gottes bewahrt sie nicht vor jenem verhängnißvollen Determinismus, der jede herablassende Liebesoffenbarung und Selbstbeschränkung Gottes ausschließt. Der furchtbare Schicksalswille ist der unheimliche Hintergrund des Lohn und Strafe abwägenden Gesetzes. Und die daraus sich ergebende, nationalistisch-engherzig sich ausgestaltende Sklavenmoral (Heteronomie) mit ihrer Forderung des unbedingten Gehorsams in Gebetsleistungen, Almosen und Fasten übt, trotz ihres lähmenden Einflusses auf die Freiheitsentwicklung der Einzelnen einen fanatisirenden Einfluß auf die lohnsüchtigen, nach Paradieseswonnen lüsternen „gottgläubigen“ Massen.

So erklärt sich der große weltgeschichtliche Einfluß dieser monotheistischen Religionen. Die Jahrtausende überdauernde Zähigkeit des Judenthums trotz der Zerstreuung (die jedes andere Volk

ſpurlos verſchwinden laſſen würde), und die zeitweilig großartige Machtentfaltung des Iſlam laſſen ſich mit aus jenem wirklich fromm gemeinten Feſthalten am monotheiſtiſchen Glauben herleiten. Trotz aller ceremonialgeſetzlicher Neußerlichkeit und krankhaftem Werkdienſt haben ſie doch eine Lebensenergie zu Tage gefördert, die uns ein providentiellſes Moment in beiden erkennen und anerkennen heißt. Sie ſind zum Theil durch Jahrhunderte hindurch zu einer Gottesgeißel und Zuchttruthe für die erſchlaffende oder entartete Chriſtenheit geworden. Das wäre nicht möglich geworden ohne ein Salzelement, das ihre urſprüngliche, ſemitische Naturanlage durchdringt und ihrem weltgeſchichtlichen Daſein und Soſein einen gewiſſen Dauercharakter verleiht. Und dieſes Salz liegt doch in den, wenn auch einſeitig und ſtarr feſtgehaltenen Wahrheitsmomenten ihres Glaubens an den Einigen Gott.

Allein — es gilt auch hier der Satz: corruptio optimi pessima. Der ſtarre Widerſpruch gegen das Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto bringt die Anhänger beider monotheiſtiſchen Religionen zu einer Art von Verſtockung, die (mit wenigen Ausnahmen) jeder Miſſionsarbeit biſher den ſtärkſten Damm, die ſelbſthärteſte Ablehnung entgegengeſetzt hat. Und innerlich ſind ſie trotz aller Starrheit der monotheiſtiſchen Traditionen in Sekten zerfallen, die uns Krankheitserſcheinungen vorführen, welche an unſere pathologiſche Principienlehre erinnern. Wir brauchen nur an die Sunniten und Schiiten, an die altjüdiſchen Phariſäer und Sadducäer (reſp. Eſſäer), an die Karäer, Talmudiſten und Kabbaliſten zc. zu denken. Mit dem craſſeſten Uberglauben geht auch hier der weltförmige Unglaube (Jungtürkenthum! Reformjudenthum!) Hand in Hand. Trotz dem „orthodox-gläubigen“ Monotheismus machen ſich ſchon frühe heidniſche, inſonderheit helleniſtiſche Einflüſſe in der Richtung geltend, daß eine gnoſtiſch und pantheiſtiſch angehauchte Philoſophie (ſich erinnere an das alt-alexandrinische Judenthum eines Philo und an die für die moderne Speculation maßgebenden Gedanken eines Spinoza) in dem ſemitischen Boden ebenſo Nahrung fand, wie die deiſtiſch-rationaliſtiſche Richtung (z. B. in einem

Moſes Mendelsſohn). Mögen auch ein „Nathan der Weiſe“ und ein „Soliman“ nicht als echt orientaliſche Typen jenes geſetzſtarrten Monotheismus gelten dürfen: ſie ſind doch inſofern nicht ohne eine gewiſſe hiſtoriſche und principiellſe Wahrheit, als ſie uns die humanitäre Rehrſeite der jenen fanatiſchen Religionen naheliegenden Intoleranz verkörpern. Auch der weitherzig gewordene Rabbismus und der abgeblaſte Mohammedanismus ſpielten auf jenem Chicagoer Religionscongreß eine freilich recht nebulöſe Rolle!

Die Entartung religiöſen Lebens ſowohl beim Iſlam wie beim Judenthum erweiſt ſich inſonderheit auch durch die Unfähigkeit, lebensfähige Gemeinweſen zu ſchaffen oder zu erhalten. Der „franke Mann“ im Orient und die unſtäte Phyſiognomie des „ewigen Juden“ ſind deß ein ſprechendes Zeugniß. Und die allüberall in der Welt zerſtreuten und dennoch ſich erhaltenden, ja an unheimlicher Macht wachſenden Elemente des Semitentums liefern — trotz aller antiſemitischen Erregung unſerer Zeit — den ſchlagenden Beweis, daß hier in dem einſt ſo hochbegnadeten und geſegneten Judentum neben den dämoniſchen Einflüſſen ſchlauer Habſucht und Herrſchſucht eine Lebensenergie noch enthalten iſt, die auf eine auch für chriſtliche Reichshoffnung bedeutſame Zukunft dieſes Volkstums ſchließen läßt. Aber der Segen hat ſich in Fluch gewandelt, weil und ſofern Iſrael von Gottes erlöſender Liebe in Chriſto nichts wiſſen will und ebendeshalb ſeinem ſtarren Born- und Allmachtsgott nicht in kindlich-anbetendem Herzensvertrauen zu nahen im Stande iſt. Soweit das Judenthum und der Mohammedanismus noch an ihren ſtreng-geſetzlichen Traditionen feſthalten und nicht in weltförmiger Gleichgiltigkeit ihren religiöſen Sinn haben erſchlaffen laſſen, dienen ſie in knechtiſcher Furcht ihrem ſchrecklichen Gott und verzehren ſich ſelbſt im fanatiſchen Haß gegen Andersgläubige (Gojim und kaſir).

3. In allen dieſen zerrbildlichen Geſtaltungen religiöſen Lebens innerhalb der ſei es polytheiſtiſchen, ſei es ſtarr-monotheiſtiſchen Gottesverehrung tritt uns die Sünde als eine ſcheidende und auflöſende (desorganifiſierende und diſmembrirende) Macht entgegen, deren

heillose, weil todbringende Folgen sich mit Händen greifen lassen. Darin liegt neben dem tragischen (§ 10, 1) das in der That dämonische Element der Gottentfremdung. Das lebensvoll Geeinte, Gott und Welt, Geist und Natur, Gesetz und Freiheit, Menschheit und Einzel-Zh, Personleben und Naturleben wird auseinandergerissen. Es droht die Auflösung des idealen Grundbegriffs der Religion: der beseligenden und belebenden Gotteskindschaft, des unbedingt vertrauenden Herzensglaubens in Aberglauben und Unglauben. Wir sehen aus all den pathologischen Erscheinungen, daß unserer „physiologischen Grundlegung“ der Religion (§ 6—9) volle Berechtigung zukommt, daß kein Glied in diesem organischen Gebilde unnütz ist, ja daß die Erkrankung des Einzelgliedes die Lebensfähigkeit des Gesamtorganismus zu gefährden droht (§ 10—13). —

So muß sich denn gegenüber der heillosen, geschichtlich gewordenen und psychologisch erklärbaren Verirrung das schreiende Bedürfnis nach heilskräftiger (therapeutischer) Herstellung jenes Urbildes sich uns aufdrängen. Nirgends läßt sich auf dem Boden der natürlichen Menschheit sei es innerhalb der Volksreligionen, sei es im Forschungsgebiet der nach dem unbekannten Gott suchenden Einzelvernunft, der Hebelpunkt nachweisen, von welchem aus eine Selbsterlösung, eine thatsächliche und Leben verbürgende „Wiedergeburt“ der Gesinnung zu voller Heilsgewißheit oder kindlich vertrauender Gebetsgemeinschaft mit Gott als dem Vater möglich wäre. Ja, mit überwältigender Macht drängt sich uns die Wahrheit des Satzes auf: „die ganze Welt liegt im Argen“ (*ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1 Joh. 5, 19 vgl. Joh. 16, 33). Andererseits trat uns aber doch in dem allverbreiteten Ringen und Sehnen nach einer Gottesidee und wirklicher Gottesgemeinschaft in Cultus und Leben das Heilsbedürfnis und somit die Erlösungsfähigkeit der natürlichen Menschheit entgegen. Es erweist sich ebenso unbestreitbar die Berechtigung des Gedankens: „in allerlei Volk ist der Gott Fürchtende und Gerechtigkeits wirkende ihm annehmbar“ (Apostl. 10, 35 *δεξιὸς αὐτοῦ ἐστίν* vgl. 17, 24 f., Röm. 2, 14 f.).

Beides, Heilsbedürfnis und Erlösungsfähigkeit neben factischer Heillosigkeit und Gottentfremdung weist uns auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer specifischen, gottgeoffenbarten, geschichtlich vorliegenden Heilsreligion hin, wie sie in der Person Christi und in der Verwirklichung eines Reiches Gottes auf Erden durch das Evangelium von der erlösenden und vergebenden Gottesgnade Fleisch und Blut gewonnen hat. Es handelt sich dabei in der That nicht bloß um partielle Wiederherstellung eines wesentlich Gefunden, sondern um radikale Heilung eines in seinem Blute liegenden Todkranken (Ezech. 16, 6. 22). Menschliche Aerzte können wohl durch Medicamente oder sanitäre Maßregeln, auch wohl durch kräftige Einschnitte zu „curiren“ suchen, aber wirklich zu „heilen“ sind sie nicht im Stande, wo der Schade „verzweifelt böse“ und die Wunden „unheilbar“ sind (Jer. 30, 12; Jes. 1, 5). Wo die Krankheit alle Lebensäfte und -kräfte zu verzehren droht, da hilft kein menschliches Arzneimittel (Pharmakon), da erlahmt also auch die menschliche Heilkunde (die Pharmako-Therapie, wie das z. B. ein gewiegter Kenner, Professor Robert in der Einleitung zu seinem auch für den dogmatischen Theologen reichhaltigen, eben erschienenen Handbuch darlegt). Die menschlichen Aerzte sind und bleiben leidige Helfer und Tröster — sie „heilen“ nicht, sondern „behandeln“ (curiren) nur. Heilen (sanare) und wirklich Heil (salus) bringen kann, wie auf körperlichem Gebiete nur die „Natur“, d. h. die gott-gesezte Schöpfungsordnung, so auf dem geistig-religiösen Gebiete nur der Leben zeugende und erhaltende Schöpfergeist selbst, wenn er sich als Heiland und Arzt in erbarmender und mitleidender Liebe zu uns herabläßt und dem sterbenden, in seinem Blute daliegenden, zum Tode Erkrankten das Lebens-Elisir (das *γάργμαρον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*) darreicht.

Wir werden daher auch in unserer dogmatischen, propädeutischen Principienlehre auf die grundlegende Physiologie religiösen Lebens (§§ 6—10) und die eingehende Untersuchung der pathologischen Erscheinungsformen (§§ 11—14) nunmehr die Therapie (§§ 15—18) d. h. die Grundideen der specifisch-christlichen Heils-

Lehre folgen lassen müssen. Es gilt hier nicht bloß den Inhalt der christlichen, näher der lutherischen Dogmatik zu umgrenzen, sondern das spezifische Heilsprincip als Mittelbegriff und bewegenden Grundgedanken (Material: besser: Realprincip) des gesamten Systems christlicher Heilswahrheit, und zwar vom centralen Standpunkt einer „Theologie des Kreuzes“ im Sinne des Evangeliums, resp. unserer evangelisch-lutherischen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung ans Licht zu stellen. —

§ 14. Zusammenfassung.

1. All die (§§ 10—13) beleuchteten pathologischen Erscheinungen lassen sich nicht bloß im geschichtlich vorliegenden Heidenthum, namentlich in den großen Culturreligionen des Griechenthums und Römertums, des Brahmanismus und Buddhismus nachweisen, sondern machen sich auch innerhalb des Christenthums als sectirerische und häretische Richtungen geltend, die in der Consequenz des Principis ausgeschieden sein wollen.

2. Die beiden außerchristlichen monotheistischen Religionen (Judenthum und Islam) mit ihrem abstracten (fatalistischen) Deismus und ihrer starren Gefeglichkeit sind zerrbildliche Mischformen und Mißbildungen, die als solche gegenüber dem naturwüchsigem Heidenthum die bedenklichsten Krankheits Symptome aufweisen.

3. Die principielle Erörterung der pathologischen Desorganisation religiösen Lebens (§§ 10—13) bestätigt uns durch Aufweisung der sündlichen Wurzel aller Mißbildungen nicht nur die Berechtigung des aufgestellten Religionsideals in seiner zusammenhängenden (physiologischen) Organisation (§§ 6—9), sondern fordert auch eine radicale Heilung, d. h. eine wiederherstellende (therapeutische) Reorganisation (§§ 15—18), wie wir sie in der durch Christum verwirklichten Heilsreligion als principielle Grundlegung für den Inhalt christlicher, resp. evangelisch-lutherischer Glaubenslehre nunmehr darzulegen haben.

Drittes Capitel.

Das Christenthum als die Heilsreligion.

(Therapeutische Principienlehre.)

§ 15. Die Wesensmomente und ihre Zusammenfassung in Ein Realprincip.

1. Wir betreten mit diesem Abschnitt unserer Untersuchung durchaus nicht ein neues Feld, etwa eine terra incognita, in die wir aus den Schneeregionen kühler Reflexion oder eiskalter Speculation hinabsteigen, um uns nunmehr der lebenspendenden Frühlingssonne zu freuen. Es wäre das nur dann der Fall, wenn wir den idealen Grundbegriff der Religion (§ 6) und seine constituirenden Factoren (§§ 7—10) „abgesehen vom Christenthum“ — etwa mit dem Anspruch höherer „voraussetzungsloser“ Wissenschaftlichkeit — zu entwickeln hätten versuchen wollen. Die Unmöglichkeit und Unersprießlichkeit solch eines Verfahrens für den christlichen Theologen und Principienlehrer haben wir oben (§ 5) bereits dargethan. Nur auf Grund christlicher Glaubenserfahrung konnten wir jenen Grundbegriff finden, näher in seinen Hauptmomenten darlegen und gegenüber der factisch gewordenen Irreligiosität verteidigen und erhärten. Gleichwohl durften und mußten wir noch absehen von dem Wie und Warum der gesamten heilsgeschichtlichen Vermittlung dessen, was wir die Gotteskindschaft des Menschen und die schlechthin vertrauende Gottesanbetung des begnadigten Sünders nannten. Wir begaben uns in den Mittelpunkt des im Glauben an Christus und sein Evangelium persönlich Erlebten und stellten die religiöse Kernwahrheit dieses Erlebnisses als eine solche dar, wie sie nur durch Gottes des Vaters herablassende Selbstoffenbarung (§ 7) innerhalb einer von ihm ausgehenden Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft (Reich Gottes, Kirche § 8) uns zu persönlicher, erfahrungsmäßiger Gewißheit (§ 9) werden könne. Wir untersuchten allseitig den Religionsbegriff als Christen und vom christlichen Standpunkt. Aber von einer principiellen Voruntersuchung in Betreff der historischen Thatfachen oder dogmatisch

fixirten Glaubenslehren des heilsgeschichtlich verwirklichten und kirchlich-confessionell ausgeprägten Christenthums sahen wir noch ab mit vollem Bewußtsein dessen, was wir thaten und warum wir es thaten. Es galt eben zunächst den religiösen Centralpunkt zu fixiren und näher ins Auge zu fassen, um seinen einzigartigen Werth und die Tragweite dieser Kernwahrheit gegenüber den factisch eingetretenen, in der Brust des natürlichen Menschen ihr Unwesen treibenden sündlichen Gefahren der Gottentfremdung kennen zu lernen (§§ 10—13).

Auf dieser dunklen Folie wird uns nun erst der volle Glanz und die Herzen zer Schlagende und heilende Macht des positiven und heilsgeschichtlich geoffenbarten Christenthums entgegentreten. Die Frage, um die es sich jetzt vor Allem handelt, prägt sich nach unserer bisherigen Deduction am klarsten aus in dem Dilemma: wie ist uns jenes Verhältniß der Gotteskindschaft und Gottesanbetung, das wir aus unserer christlichen Glaubenserfahrung als idealen Grundbegriff der Religion entnahmen (Cap. 1), trotz der geschichtlich gewordenen, auch uns fort und fort drohenden sündlichen Gottentfremdung und Irreligiosität (Cap. 2) ermöglicht nicht nur, sondern auch thatsächlich gewährleistet und verbürgt. Das aber kann nur durch einen stets sich erneuernden Heilsproceß auf Grund der in Christo realisirten Heilsgemeinschaft geschehen. Und so gelangen wir erst hier beim Abschluß der sachlichen Grundlegung zur Dogmatik auch zu jenen Einzelfragen und Einzellehren, die sich um jene Kernwahrheit krystallisiren oder — um lieber das Bild aus dem organischen Leben zu wählen — aus jenem Keimpunkt herausentwickeln. Der Zielpunkt dieser Darlegung aber wird die Feststellung des unsere ganze systematische Lehrbegründung beherrschenden Mittelbegriffs (Realprincips) sein. —

Vor allem stellen sich uns, soll anders ein Verständniß des vollen, heilsgeschichtlich verwirklichten Christenthums und des aus ihm herausgeborenen „Dogma's“ (§ 17) angebahnt werden, diejenigen bedingenden Voraussetzungen als im ersten Haupttheil der Dogmatik (Abschn. I—III) zu lösende Probleme vor das geistige

Auge, ohne welche die im Evangelium von Christo dargebotenen Heilsthatsachen und Heilswahrheiten (II. Haupttheil) unverständlich bleiben müßten. Jene wurzeln in dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der menschlichen Sünde, sowie andererseits die fruchtbar gewordenen Heilsthaten Gottes ihr Centrum haben in dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der Gnade. Denn die Sünde — als schuldbedingende gottwidrige Gesinnung des Menschen — und die Gnade — als schuldtilgende barmherzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters — bildeten ja die eigentlichen Brennpunkte in der Ellipse christlicher Glaubenserfahrung (s. o. S. 65 ff.). Hier können wir nun näher sagen und wollen es darzulegen versuchen, wie jene beiden Brennpunkte sich mit dem decken, was wir als die nothwendige Forderung (Postulat) und die thatsächliche Verwirklichung (Realität) des Christenthums d. h. der wahrhaft göttlichen und echt menschlichen Heilsreligion bezeichnen können. Die in der Heilsverwirklichung liegenden Realitäten, wie sie den Inhalt des zweiten Haupttheils der Dogmatik bilden, werden uns (s. w. u. sub. 2) unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Heilsvermittlung, der Heilsaneignung und der Heilsvollendung entgegentreten. Zunächst aber haben wir jene, die Heilsbedingungen in sich schließenden Postulate, die im ersten Haupttheil unseres Systems dargelegt werden sollen, auf ihre principielle Bedeutung und Berechtigung hin zu prüfen und zwar unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Heilsfähigkeit (a), Heilsbedürftigkeit (b) und Heilsbestimmung (c) der Menschheit (s. das Bild im Anhang).

a) Unmittelbar gewiß und nächstliegend erscheint gerade dem Christen, der die Gnade erfahren hat, nicht seine Heilsfähigkeit, sondern seine Heilsbedürftigkeit, besonders bei vertieftem Schuldgefühl und Sündenbewußtsein (s. o. S. 67 ff.). Aber in dem menschlichen Sündenbewußtsein liegt ein noch ungelöstes Räthsel, ein innerer qualvoller Zwiespalt. Der Mensch — auch der natürliche — bewegt sich nicht bequem in dem Sündendienst. Er empfindet — kraft des Gewissens und des ihn nöthigenden (abstringirenden) Sittengesetzes — fort und fort den inneren Widerspruch des Seinsollens und des

thattsächlichen Soseins. Die Sünde ist zwar selbst eine dämonische Macht, und wir werden sehen, welchen satanischen Hintergrund sie hat. Aber der in seinen sittlichen und religiösen Zweifeln hin- und hergeworfene, ringende, von innerer Unruhe zerplagte Mensch ist auch als sündiger kein Teufel. Das Böse kann sich wohl in ihm bis zur satanischen Bosheit entfalten und steigern. „Von Natur“ — mag er sich auch als „Kind des Jorns“ fühlen — ist er kein ausgesprochener Gottesfeind. Das Gebanntsein unter die Macht des Fleisches und der sündigen Lust hat für ihn, wie wir sahen, etwas Tragisches (S. 164 ff.). Er sehnt sich heraus aus diesem „Kettenschmerz“, aus allem Todesgrauen. Er hat keine dauernde, wahre Freude im Sündendienst und das erträumte, wie erjagte „Glück“ wird ihm immer wieder zur Täuschung (Illusion), der die Enttäuschung, zu einem „Genuß“, dem der Ekel unausweichlich folgt. Er ist ein Kranker, der sich nach Gesundheit sehnt, ein Gelähmter, der nach Freiheit ausschaut, ein Sterbender, in dem der Lebensdurst unauslöschlich ist. Die Sehnsucht nach dem Göttlichen mahnt ihn an seine ursprüngliche Heimath. Obwohl ein Bürger dieser irdischen Welt kraft seiner leiblich bedingten Naturseite, gehört er doch einer höheren, unsichtbaren und ewigen Welt des Geistes an, die ihn auf seinen schöpferischen Urquell hinweist. Sonst wäre in dem zeiträumlich beschränkten Menschen die Entstehung und die stets wieder versuchte Ergründung des Ewigkeitsgedankens absolut unerklärlich. Er müßte Gott und den Gottesgedanken los zu werden suchen, da ihn schon dieser Gedanke, diese „Idee“ zu zerquälen droht. Statt dessen kann er es — wie die ganze Tragödie menschlich geistigen Ringens beweist — nicht lassen, immer wieder nach dem „Unendlichen“ zu forschen und durch den, wenn auch vergeblich gemachten Versuch zum „Himmel“ zu steigen, sich sein Erden-dasein zu vergällen; oder wenn seine Ikarusflügel an Sonnenglanz und -gluth schmelzen, auf die Erde niederzustürzen. Im Staube sich wälzend magt er gleichwohl immer wieder den Flug nach Oben!

Dieses endlose Sehnen, dieses sich „mühselig und beladen“

Fühlen ist der erfahrungsmäßige Thatbeweis, daß „ein edler Sklave in ihm ist“, daß er um ein „verlorenes Paradies“ trauert, daß jenes „immer strebend sich Bemühen“ auf seine Erlösungs- und Heilsfähigkeit hinweist. Er ist kein Satanskind, sondern ein „verlorener Sohn“, in welchem die Erinnerung an das Vaterhaus nicht ganz erloschen ist.

So erscheint denn doch als erste bedingende Voraussetzung für das Verständniß des Christenthums d. h. der wirkamen und that-sächlichen Heilsreligion die Anerkennung der Heilsfähigkeit des Menschen. Diese beruht nicht bloß auf jenem eigenartigen Gewissenszwiespalt in dem zwar sündigen, aber nach Gott sich sehnen-den Menschen. Sie weist uns vielmehr — wenn wir den Wesensgrund seines Daseins (ontologisch) ins Auge fassen — auf eine schöpferische Anlage hin: auf das durch die Sünde nicht gänzlich zerstörte, sondern nur entstellte Gottesbild in ihm. Wenn also der erste Haupttheil der Dogmatik die Heilsbedingungen enthalten soll, so wird der von der Heilsfähigkeit handelnde erste Abschnitt grundlegend die christliche Seinslehre (Ontologie) so dar-zulegen haben, daß wir a) Gott als schöpferischen Urquell des Heils (christl. Theologie); b) die Welt als den gottgeschaffenen Boden für die Heilsverwirklichung (christl. Kosmologie) und c) den Menschen in seiner Gottes- und Weltbildlichkeit als heilsfähige Creatur (christl. Anthropologie) verstehen lernen.

In jenem Augustinischen „Tu fecisti nos ad te“ spricht sich schön und klar jener Grundgedanke aus, der — im Gegensatz zur pessimistisch-manichäischen Auffassung der Menschheitsünde — eine Hauptbedingung für das Verständniß der allgemein menschlichen Heilsreligion, der in Christo thatsächlich vollzogenen Erlösung ist.

Wo (im dualistischen oder pantheistischen Sinne vgl. § 10, 3) das Böse in die Substanz irdischer (materieller) Menschennatur verlegt wird, da könnte eine Erlösung nur durch Aufhebung oder Zerstörung der Menschennatur erfolgen. Mit der echt heidnischen (abergläubischen) Substantialisirung der Sünde als der „nothwendigen“ Beigabe der leiblichen Natur des Menschen (Manichäismus) ging nicht bloß der Schuldbegriff und die Zurechnungs-

fähigkeit des Menschen verloren, sondern Gott, der Schöpfer, würde selbst zum Urheber der Sünde (causa peccati). Gerade das geheimnißvolle Ineinander von Geist und Leib, von Person- und Naturwesen, von Freiheit und Gebundenheit, von Gottes- und Weltbildlichkeit macht uns die Stellung des Menschen als eines geschichtsfähigen und im Fall der Fehlentwicklung erlösungs- oder heilsfähigen Wesens verständlich. Weil der Mensch weder Engel noch Thier, weder bloßes Geistwesen noch bloßes Naturwesen ist, weil er, auch als Irrender, weder ein Satan noch ein unschuldig Leidender (innocent pations) genannt werden darf, erkennen wir in dieser seiner Doppelstellung eine Prognose seiner Heilsbestimmung. Wie aber diese Gott- und Weltverwandtschaft des Menschen eine Entstehung der schuldbedingenden Sünde (aus dem Mißbrauch der Freiheit) ermöglicht, wie das schöpferische Urbild (Gott) und das geschöpfliche Abbild (der Mensch) auf dem Boden einer gottgeschaffenen Naturwelt eine zwischen Gott und der Menschheit vor sich gehende Geschichte (resp. eine heilsgeschichtliche Entwicklung) in Aussicht stellt, wird die Dogmatik in erster Linie darzustellen und zu begründen haben. Wir bezeichnen (siehe das Bild im Anhang) diesen ersten Abschnitt des Systems der Heilswahrheit als dogmatische Ontologie (Seinslehre); denn hier tritt uns, dreifach gegliedert, die theologische, kosmologische und anthropologische Grundlage christlicher Heilslehre entgegen, und zwar in der Form einer vollberechtigten, weil durch Gottes Offenbarungsweise selbst bedingten Glaubensmetaphysik. Bei der Ausführung der dogmatischen Gotteslehre (Theologie im specielleren Sinne) werden wir daher nicht von dem „Absoluten“ auszugehen oder darzulegen haben, was Gott „an und für sich“ sei. Das wäre — im Widerspruch zu Gottes eigner Offenbarungsweise (s. o § 8) — eitel speculirende, philosophische Metaphysik. Um unsere gegenwärtige (reale) Heilsfähigkeit oder ursprüngliche (ideale) Heilsbestimmung verständlich zu machen, gilt es vielmehr Gott als den Heilsgrund oder ewigen Urquell des Heils zu erfassen, wie er für das christliche Glaubensbewußtsein bereits in der Erschaffung der Welt, sofern sie der Boden für seine heilsgeschichtliche Selbstbezeugung ist, als „Gott für uns“ sich zu erkennen giebt. So zielt auch — in bewußtem Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise — die dogmatische Weltlehre (Kosmologie) auf den gottes- und weltbildlich geschaffenen Menschen ab (Anthropologie), um dessen Heilsfähigkeit — im Gegensatz zum manichäisch-abergläubischen Pessimismus — es sich in diesem ganzen ersten Hauptabschnitt der Dogmatik handeln muß. Nur dadurch kann diese grundlegende dogmatische Metaphysik — wenn man sie noch so nennen will — dem Vorwurf philosophirender Abstraction und Speculation entgegen (s. w. u. § 21 f.).

b) Aber gerade in der eigenartigen Doppelstellung des Menschen, in dem geheimnißvollen Zwiespalt seines Wesens, liegt neben

der (empirischen) Heilsfähigkeit und dem unauslöschlichen (subjektiven) Heilsbedürfniß auch der Erweis seiner thatsächlichen (objectiven) Heillosigkeit. Jener oben erwähnte tragische Zustand der Heilssehnsucht giebt noch keineswegs die Gewähr der eigenen Heilskraft. Im Gegentheil. Die innerlich auch noch so tief empfundene (ideale) Bestimmung zur Gotteskindschaft weckt in dem ehrlich sich selbst prüfenden und richtenden Menschen das doppelt lähmende Gefühl der eigenen Verschuldung und Ohnmacht. Er mag ein edler Sklave sein: ein Sklave seiner Sündenlust ist und bleibt er doch, so lange kein überragendes Motiv ihm den Weg zur Freiheit eröffnet. Er schmachtet in seinem Gefängniß, es sei denn, daß Gott selbst die Thüren sprengt und ihn aus seinen Ketten erlöst. Es reicht jene Ahnung seiner göttlichen Bestimmung als eine ans Gewissen sich drängende Forderung Gottes gerade hin, ihn doppelt verantwortlich zu machen. Und das Elend des Schuldgefühls kann und muß sich wie unter dämonischem Einfluß steigern bis zum Jammer der Gottverlassenheit, bis zum Gefühl der Verdammlichkeit, des Versallenseins an die Todesmächte in Folge der eigenen Gottesferne. Das „cor nostrum inquietum est“ erscheint aber gerade hier als der Weg zum Verständniß für die befreiende Friedensmacht des Evangeliums, die erfahrene Bitterkeit der Sündennoth als Bedingung für die empfundene Süßigkeit der Heilsbotschaft.

So gilt uns die Heilsbedürftigkeit des Menschen als die zweite nothwendige Bedingung für das Verständniß des Christenthums oder der Heilsreligion. Die Lehren von dem Ursprung der Sünde, ihrem satanischen Hintergrunde, ihrer thatsächlichen Allgemeinherrschaft (Gattungsgestalt) und ihrer todbringenden Folgen müssen im zweiten Abschnitt christlicher Glaubenslehre (in stetem Gegensatz zur pelagianischen Oberflächlichkeit) dargelegt und methodisch begründet werden.

In diesem zweiten Abschnitt, den wir als Hamartologie bezeichnen können (s. d. Bild im Anhang), wird der dogmatische Inhalt sich ebenfalls dreifach gliedern, je nachdem wir den Ursprung, die Herrschaft und die

Folgen der Sünde ins Auge fassen. Ihr dämonischer Ursprung (Satanalogie) wird uns auch ihr eigenartiges, specifisch geistiges Wesen erkennen lehren. Ihre die menschliche Gattung beherrschende Macht wird als eine mit dem „Fleisch“ zusammenhängende sich erweisen (daher Sarkologie). Und ihre Folgen, Uebel und Tod, werden schließlich die Heilsbedürftigkeit des Menschen ad oculos zu demonstrieren im Stande sein (Ponerologie oder deutlicher Thanatologie). Auch hier tritt ein bedeutsamer häretischer Gegensatz in den Vordergrund. Es ist die principielle Consequenz des deistischen (un- oder halbgläubigen) Rationalismus (s. § 10), der des Menschen „eigener Vernunft und Kraft“ ganz oder theilweise die Initiative zutraut, wenn es sein Heil gilt. Während der Manichäismus die Sünde substantialisirt, so erscheint sie dem pelagianischen (oder semipelagianischen) Standpunkt als eine mehr oder weniger leichte Erkrankung (levis macula), bei welcher die „Natur“ sich ganz oder theilweise selbst zu helfen vermag. Wenn die dämonisch knechtende und todbringende Macht der Sünde verkannt oder geradezu (in der Richtung zum ungläubigen Optimismus) geseugnet wird, kann die Bedeutung und die Tragweite des Christenthums als Heilsreligion nicht erfasst werden. Die schlechthinige Heilsbedürftigkeit des Menschen in jener oben erwähnten dreifachen Beziehung darzulegen, wird eine Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik sein. —

c) Aber weder die Heilsfähigkeit noch die Heilsbedürftigkeit des Menschen verbürgen uns an und für sich die Gewißheit, daß die dem Tode verfallene Menschheit gerettet werden kann und soll. Der Eintritt wirklicher (realer und radicaler) Heilung setzt einen göttlichen Grund, einen in Gottes des Vaters ewiger und heiliger Liebe wurzelnden Heilswillen voraus. Wie wir schon bei dem idealen Grundbegriff der Religion ersahen, erfordert die Gotteskindschaft des Menschen, soll sie anders wirklich zu Stande kommen, die göttliche Selbstkundgebung, die Initiative Gottes des Vaters. Erst dann kann die Heilsbestimmung der zu Gott geschaffenen, aber in der Hölle sündlicher Ungewißheit sich verzehrenden Menschheit gewährleistet sein. Das augustinische „donec requiescat in te“ — käme nimmermehr zu Stande, fände keine zuversichtliche Gewißheit in unserem Herzen, wenn nicht Gottes ewiger Heils- und Gnadenrathschluß feststünde. Von einem solchen wissen und an einen solchen zuversichtlich glauben können wir aber nur dann, wenn der Gott der Gnade nicht bloß als alleiniger Heilsurheber

(I, 1) in seinem uns vielleicht verborgenen überweltlichen und überzeitlichen Liebeswillen vorgestellt oder gedacht wird, sondern diesen auch innerweltlich und innergeschichtlich in einer allmählich fortschreitenden, erzieherischen Offenbarungsökonomie (vgl. §§ 8 u. 16) derart angebahnt hat, daß die Erscheinung Christi in der „Fülle der Zeit“ uns zugänglich und verständlich, glaubwürdig und zeugungskräftig erscheint.

An jenen beiden, oben gerügten häretischen Irrthümern können wir die Bedeutsamkeit dieser dritten Grundbedingung für das Verständniß des Christenthums als der thatächlich erschienenen Heilsreligion wahrnehmen und prüfen. Der manichäische Standpunkt wird, wenn er überhaupt eine Erlösung aus der „Sündensubstanz“ annehmen und anstreben will, die Heilsbeschaffung mehr oder weniger plötzlich (abrupt) durch einen die Menschennatur umschaffenden Zauber oder unvermittelten Wunderact sich denken müssen. Er gelangt von seinen pessimistischen Voraussetzungen zu einem abergläubischen fatalistischen Determinismus (s. v. § 11), der die Idee der Heilsbestimmung der Menschheit als solcher gefährden muß. Andererseits wird jene pelagianisirende, die menschliche Freiheit trotz der Sünde betonende Grundansicht die alleinige Heilsaufsalität des göttlichen ewigen Liebeswillens bedrohen. Von seinen optimistischen Voraussetzungen aus wird der rationalisirend-deistische Standpunkt die von ihm zugestandene „Erziehung des Menschengeschlechts“ seines wunderbaren Charakters zu entkleiden und unter die allgemeinen Bedingungen zeitgeschichtlicher „Entwicklung“ zu stellen suchen. Dadurch wird aber die Heilsbestimmung der Menschheit, wenn ihr der göttliche Urgrund (Ätiologie) und das gottgewollte Ziel (Teleologie) verrückt, von menschlicher Freiheit und Mitwirkung abhängig gemacht wird, ungewiß und fraglich. Wir können jene Consequenz des Pelagianismus als casuistischen Indeterminismus bezeichnen.

Gegen jene beiden gefahrdrohenden Irrthümer wird also die christliche Dogmatik stets auf ihrer Hut sein müssen, wenn sie als dritte Grundbedingung christlicher Heilsreligion die Heilsbestimmung der Menschheit ins Auge faßt. Nach dem oben Gesagten darf wohl dieser Abschnitt mit Rücksicht auf die zielselbige und heilsgeschichtliche Allmählichkeit in der Anbahnung des Heils als dogmatische Teleologie bezeichnet werden. Die Ausföhrung dieser auf ein Reich Gottes in der „Fülle der Zeit“ hinweisenden Teleologie müßte ein Dreifaches umschließen. Zunächst handelt es sich (ätiologisch) um den ewigen Grund jener Heilsbestimmung, wie er allein im ewigen Gnaden-Rathschluß (νοθεσις), also im göttlichen universellen Heilswillen zu suchen ist. Der etwas auffallend klingende, aber allein zutreffende

Terminus „Prothefiologie“ dürfte am schärfsten der Inhalt dieses Capitels — namentlich im Unterschied von der die Heilsaneignung bedingenden Gnadenwirkung in der Einzelpersönlichkeit (Charitologie s. w. u. sub. V) — zu kennzeichnen geeignet sein. Sodann würde die heilsgeschichtliche Anbahnung des Heilswillens nach seiner vorläufig particularistischen Form (in Israel) unter dem Gesichtspunkt göttlicher Offenbarungs-Oekonomie im Alten Bunde darzulegen sein (Oekonomenologie). Endlich müßte die Heilsbestimmung der Menschheit mit Rücksicht auf die weltgeschichtliche Leitung der Heidenvölker als universelles Reichsziel im Hinblick auf die „Erfüllung der Zeiten“ (*πλήρωμα τῶν καιρῶν* Gal. 4, 4; Eph. 1, 10) ins Auge gefaßt werden (Pleromatologie).

Wir folgen in dieser Angabe und Anordnung des Inhalts der Dogmatik, soweit die Voraussetzungen oder Vorbedingungen für das Verständniß des Christenthums als der geschichtlich verwirklichten Heilsreligion in Betracht kommen, nicht einem willkürlich erdachten (speculativen) Schema oder einer Systemsucht, sondern den biblisch bezeugten und in der Glaubenserfahrung des Christen nachweisbaren Momenten göttlicher Selbstkundgebung. Zunächst muß der, von dem es heißt, daß er ist das A und das O, der Gott, der da ist und der da war und der da kommt (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Offb. 1, 8 vgl. 2 Mos. 3, 14; Ich bin oder werde sein, der ich bin oder sein werde 5 Mos. 4, 38) als ewiger Urquell des Heils und Schöpfer alles Seienden (Ontologie) uns verständlich und zugänglich werden, sollen wir anders die Heilsfähigkeit des zu Gott geschaffenen (gottes- und welt-biblischen) Menschen als erste Prämisse der christlichen Weltanschauung in ihrem tiefsten, innersten Grunde erfassen. — Sodann tritt das Geheimniß des Bösen, der Ursprung und das zerstörende Wesen der Sünde uns gleich im Anfange der biblischen Urkunde (1 Mos. 3, 1 ff. vgl. 5, 12 ff) entgegen (Hamartologie) und durchzieht zum Erweis der Heilsbedürftigkeit des Menschen, wie wir sehen werden, die ganze heil. Schrift. Und auf der Folie des thatsächlich eingetretenen Unheils wird uns von vorn herein (1 Mos. 3, 15 ff.) die Aussicht auf das gottgewollte Ziel (Teleologie) eröffnet (vgl. Gal. 4, 4; Eph. 1, 10: *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*), auf den siegreichen Kampf, der Heil und Erlösung bezweckt und uns so die ewig gewollte, in Israel angebahnte, im Heidenthum ersahnte und in Christo verwirklichte Heilsbestimmung der Menschheit verbürgt. Im Einzelnen hiefür den Schriftbeweis darlegen hieße der dogmatischen Entwicklung selbst vorgreifen. Ich verweise übrigens schon hier auf das Bild im Anhange, wo in übersichtlicher Weise die Dreigliederung des Altars den oben hervorgehobenen Gesichtspunkten entspricht und die Heilsbedingungen für das Verständniß des Christenthums als der Heilsreligion plastisch vor's Auge stellt.

2. Wenn es sich nun ferner um die Verwirklichung der Heilsreligion (im zweiten Haupttheil der Dogmatik Abschnitt IV—VI) handelt, so steht selbstverständlich die Person des erschienenen Heilandes im Vordergrund.

a) Christus als Heilsmittler verkörpert in sich nicht nur das Religionsideal (im Sinne der Gotteskindschaft und -sohnschaft), sondern gilt der christlichen Glaubenserfahrung als der menschgewordene, offenbare Gott, als der Heilsgrund, als Kern und Stern des Evangeliums von der Gnade Gottes, als Kreuz und Krone im Bau der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott. In ihm hat die erbarmende Gottesliebe Fleisch und Blut gewonnen. Der Thatsächlichkeit des Unheils entspricht nur, soll es anders erfolgreich überwunden werden, ein thatsächlich erschienener Heiland. Und zwar ein solcher, der uns nicht nur durch Beispiel und Lehre, als Urbild oder Vorbild zur Gottesgemeinschaft und kindlich vertrauender Gottesanbetung mahnt, sondern als Gegenstand der Anbetung diese Gemeinschaft uns überhaupt erst nahebringt, ermöglicht und verwirklicht. So wird für den Christen Christus der Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkt der ganzen Menschheitsgeschichte, sofern sie auf ein Reich Gottes, auf eine Heilsgemeinschaft mit Gott und in Gott abzielt. In ihm ist Princip und Wirklichkeit (Idee und Geschichte) derart geeint, daß beides nicht von einander getrennt werden kann, ohne das Christenthum als die Heilsreligion zu schädigen.

Daß in dieser unserer religiösen Stellung zu Christus das ganze Christenthum wurzelt und gipfelt, dürfte für den im Heilsglauben Erfahrenen selbstverständlich sein. Nicht in einem trinitarisch sich zuspitzenden Dogma von der Gleichwesentlichkeit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater, nicht in einer theologischen Analyse der übernatürlichen Geburt Christi oder der Zweinaturenlehre, nicht in der disputablen Frage nach einer möglichen und wirklichen Entäußerung (Kenose) des Göttlichen bis zum „Tode am Kreuz“ liegt das centrale Wesen des Christenthums. Das sind alles Consequenzen — vielleicht sehr wichtige und später sich uns

als „fundamental“ erweisende — Consequenzen des schlichten Glaubens an Christus als unseren „Herrn und Gott“, als unseren einigen gottmenschlichen Erlöser und Versöhner. Ja nicht einmal in dem Mysterium der wunderbaren Menschwerdung, wie der Jungfrauengeburt als solcher, noch auch in den Einzelthatfachen der Auferstehung, Himmelfahrt oder Wiederkunft zum Gericht liegt der Kern des Evangeliums und des evangelisch echten Christenthums. Alles das kann man wissen und in gewissem Sinne anerkennen oder davon, als von „unumstößlichen Wahrheiten“ überzeugt und doch kein Christ im Sinne Christi und des wahren, wesenhaften Christenthums sein. Denn dieses steht und fällt mit dem religiös gearteten Glauben an diese Person als meinen Heiland und einigen Heilmittler, in welchem ich Gott als den Vater habe und kindlich anbede.

Aber freilich setzt diese einzigartige religiöse Stellung zu dem „Menschen Jesus“, zu dieser zeitgeschichtlich uns fernliegenden, aber durch Wort und Geistwirkung uns nahen „Person“ die wirkliche und wahrhafte Anerkennung — nicht etwa blos seiner „Göttlichkeit“, die gilt von jedem genialen Menschen! — sondern seiner wirklichen, wesenhaften und überzeitlichen Gottheit voraus. Sonst näherten wir uns heidnischem Heroencult und machten das Geschöpf (den Menschen Jesus) zum Gegenstande unseres unbedingten Vertrauens d. h. der Anbetung. Das gewaltige „du sollst Gott allein anbeten und ihm allein dienen“ machte uns zu Schanden und mußte uns der Creaturvergötterung zeihen, wenn wir statt Gott allein dem „Menschen Jesus“ unbedingt vertrauen d. h. eben an ihn glauben und in diesem Sinne ihm anbetend huldigen wollten. So ist also jede gläubige Verehrung Christi im religiösen Sinne — wie sie seinem Selbstzeugniß und seinem wiederholt geäußerten Anspruch auf unbedingten Glauben allein entspricht — ein Selbstwiderspruch, wenn nicht eine Scheinpietät (Heuchelei), falls man nicht vor ihm als unserem Gott und Herrn das Knie zu beugen im Stande ist.

Die moderne Vermittelungstheologie, wenn sie — wie

jener alte Rationalismus und Supranaturalismus — in Christo den „reinen Menschen“ oder „menschlichen Gottessohn“ verehrt, dessen religiös-sittliche Urbildlichkeit oder Vorbildlichkeit uns den „offenbar gewordenen Gott“ nur nahe bringt, muß zu Schanden werden an dem Selbstzeugniß Jesu von seiner wesenhaften Gottheit. — Es ist ein handgreiflicher Selbstwiderspruch, wenn wir an ein jedenfalls creatürlich bedingtes und menschlich beschränktes Wesen glauben, d. h. ihm göttliche Verehrung und Anbetung zollen. Die schreiende Dissonanz zwischen dem positiven christocentrischen (altkirchlichen und urchristlichen) Glauben an Jesus als den ewigen Sohn Gottes, der um unseres Heiles willen Mensch ward, und jener zweideutigen, halb gläubigen und halb ungläubigen Anerkennung seiner „Göttlichkeit“ als des „Reichsstifters“ und „Offenbarers Gottes“ liegt nicht in einem verwickelten Dogma trinitarischer oder christologischer Art, sondern in der praktisch und religiös schlichten Gewissensfrage, die jeder erfahrene Christ beantworten kann und soll: Wie dünket dich um Christus? Ist dir Christus dein „Herr und Gott“, der einige Grund deines Heilsglaubens und deiner Heilshoffnung? Oder treibst du Götzendienst, indem du einem „Menschen“ Anbetung zollst, der nicht Gott ist im vollen und wahren Sinne, sondern vielleicht nur als solcher von Andern proclamirt worden oder sich selbst — *horribile dictu* — proclamirt hat.

Hier stehen wir vor einem furchtbar ernsten Entweder—Oder, vor einer Gewissensfrage, deren Beantwortung ein aufrichtiger Christ heutzutage ebensowenig umgehen kann, als damals die Pharisäer und Juden, die mit einem gewissen Recht das „Kreuzige, Kreuzige“ riefen, weil dieser Menschen- und Zimmermannssohn sich „Gott gleich machte“ und sich den gottgesandten Messias, einen „Herrn Davids“ nannte, ja als „das Licht der Welt“, als „die Wahrheit, den Weg und das Leben“ zu bezeichnen wagte und seine Gottessohnschaft derart in die Ewigkeit rückte, daß er seinen Jüngern sagen durfte: „wer mich sieht, sieht den Vater“ und: „ehe denn Abraham ward, bin ich.“ Hierin liegt ja das

anerkanntermaßen große Geheimniß, das tiefste, unergründliche und doch unerschöpflich reiche Problem des Christenthums und der Heils offenbarung Gottes verborgen (§ 8, 2). Dieses Problem wird dem im Glauben erfahrenen Christen für seine wissenschaftlich-dogmatische Denkarbeit vorläufig zu einem ungelösten, aber praktisch-wichtigen Postulat von geradezu fundamentaler Bedeutung. Dieses in seiner Tiefe und reichhaltigen Wahrheit zu erfassen, ihm nachzudenken und es fruchtbar zu machen, zu beseligender Realität für uns zu erheben, ist und bleibt eine Hauptaufgabe, ja der centrale Inhalt des gesammten christlichen Lehrsystems. Nicht etwa die Idee der Gottmenschheit, sondern der lebendige, gekreuzigte und auferstandene Christus, wie er als Heilmittler in Niedrigkeit und gehorsamer Selbstbeschränkung auf Erden erschienen, das Veröhnungswerk mit seinem Opferblute besiegelt und „alle Tage bis an der Welt Ende“ als der „zur Rechten der Majestät“ erhöhte Gottes- und Menschensohn seiner Reichsgemeinde nahe ist und von ihr in religiöser Pietät des Glaubens angebetet wird — das ist der christocentrische (resp. staurocentrische) Vorwurf der Dogmatik, wenn sie anders sich als einen lebendigen Zweig, ja als die Krone jener „Theologie des Kreuzes“ bewähren will, die allein in das offenbare Geheimniß der liebevollen und erbarmenden Herablassung und Selbstbeschränkung des leidenden und mitleidenden Gottes einzudringen vermag.

Es ist auch hier nicht ohne Interesse, die gefährdenden häretischen Irrthümer ins Auge zu fassen, wie sie aus der oben erwähnten manichäischen und pelagianischen Auffassung der Sünde mit innerer Folgerichtigkeit sich ergeben. Auf dieser Folie der christologischen (resp. trinitarischen) Irrlehren tritt die Nothwendigkeit und Berechtigung unseres principiellen Grundgedankens in Betreff der Person Christi, d. h. die gottmenschliche Eigenart des Heilmittlers in hellere Beleuchtung. Es gilt vor Allem, jenen auf dualistisch-manichäischen Motive zurückgehenden Irrthum abzuweisen, der es zu einer vollen und wahren Menschheit Jesu nicht kommen läßt. Wird die Sünde als zum Wesen (Substanz) der menschlichen, sinnlich bedingten Natur gehörig angesehen, so kann der Erlöser nicht wirklich unser Fleisch und Blut angenommen haben. Er wird zur Scheingestalt auf Erden (doketischer Irrthum); ihm wird, namentlich wenn wir ihm Sündlosigkeit zuschreiben

wollen, die geschichtliche Entwicklungsfähigkeit, das thatsächliche Wachsen und Werden abgesprochen werden müssen, wie das in den mehr oder weniger gnostisch oder neuplatonisch angehauchten Häresien zu Tage tritt. Es mischt sich ganz consequent (s. o. S. 233 ff.) jener mystisch-pantheistische Zug in die dualistische Weltanschauung hinein, in Folge dessen die Gottheit selbst in den Weltproceß herabgezogen wird. Es droht dann das individuell Menschliche in der Erscheinung des Gottmenschen ebenso verwischt zu werden, als seine ewige, persönliche Unterschiedenheit von Gott dem Vater (Präexistenz des persönlichen und personbildenden Logos). So entwickelt sich aus jenem (über- und abergläubisch) doketischen Grundirrtum einerseits die sogen. monarchianisch-sabellianische Häresie, die das Göttliche in Christo zu einer vorübergehenden Offenbarungsform (Phänomen) der einheitlich (antitrinitarisch) gedachten Gottheit herabsieht. Andererseits wird dadurch jene verhängnißvolle Irrlehre angebahnt, die im Monophysitismus offenkundig erscheint. Hier verschlingt das allwirksame, einer Selbstbeschränkung unzugängliche schlechthin (absolut!) Göttliche die wirklich menschliche Eigenart Jesu. So kehrt die monophysitische Christologie in jenen verfehlten Ausgangspunkt zurück und wird zu einem verhängnißvollen Doketismus, der die Heilswirklichkeit in Christo aufzuheben droht. Wenn irgendwo, so tritt hier die Wichtigkeit des Satzes: *principiis obsta* handgreiflich zu Tage.

Ebenso lehrreich ist es, die Consequenz der (halb- oder ungläubigen) pelagianisirend-deistischen Weltansicht auf christologischen Gebiete zu verfolgen. Wird die thatsächliche Heillosigkeit der sündigen Menschheit verkannt und ihre Heilsbedürftigkeit nicht in vollem Sinne zugestanden (s. o. S. 235 ff.), so reicht es aus, wenn ein Gottesmensch, ein „Heros auf dieser sublunaren Welt“ eintritt, um die gottentfremdete Menschheit ihrem schöpferischen Urquell wieder näher zu bringen. So entpuppt sich der ebjonitische Irrthum aus dem pelagianischen Grundgedanken. Und wenn auch dogmenhistorisch die ebjonitische Häresie, welche die bloße Menschheit Jesu auf Kosten seiner Gottheit betonte, früher auf der Bildfläche irdischer Lehrgestaltung erschien: ihr principieller Hintergrund ist jener judaisirende Deismus, der mit der abstracten Ueberweltlichkeit Gottes jene gesetzmäßig-moralistische Anschauung verknüpfte, wie sie in der späteren pelagianisirenden Richtung (im 5. Jahrh.) sich auf anthropologischem Gebiete geltend machte. Dieser erst von Augustin offen ins Unrecht gesetzte Irrthum spukte bereits in all jenen Kreisen, die das Göttliche in Christo durch subordinatianische (arianische) und nestorianische Auffassung herabsetzten oder verflüchtigten. Der Subordinatianismus ist die specifisch theologische (trinitarische) Form jener Häresie, die zwar die „Göttlichkeit“ Jesu als des Heilmittlers und „Offenbarers“ Gottes zugestehet, aber mit seiner „Gottheit“ nicht vollen Ernst macht, ihn als die vielleicht höchste und erste, aber doch als „Creatur“ an-

sieht, also auch das Neuschöpferische seiner Heilswirkung durch eine Herabsetzung des Heilsmittlers auf das mehr oder weniger geschöpfliche Gebiet gefährdet. Specifisch christologische Gestalt gewinnt dieser Irrthum, wenn er von der wahren und wirklichen Menschheit der Person Jesu ausgehend das in ihm offenbar werdende „Göttliche“ (seine „göttliche Natur“) nicht als das centrale (personbildende) Moment (*κατὰ φύσιν*) anerkennt, sondern als eine Art göttlicher Gnadengabe (*κατὰ χάριν*) ansieht, die der menschlichen Person des gottgesandten Erlösers „von Oben“ verliehen ist, um sein Heilswerk auf Erden zu vollführen. Die innere Consequenz dieses Nestorianismus ist jener Adoptianismus (im 8. Jahrh.), der die Gottessohnschaft Christi lediglich in ethisch-religiösem Sinne gefaßt sehen will, indem Gott den Menschensohn Christus als seinen eingeborenen Sohn annimmt (adoptirt) und ihn so zum „Offenbaren“ seines göttlichen Liebeswillens macht (ähnlich die älteren Socinianer und die neueren Ritschlianer). Hier erscheint stets das specifisch Menschliche als das constitutive Moment und bei der abstracten Verhältnißbestimmung zwischen Göttlichem und Menschlichem muß der nestorianische, wie der subordinatianische und adoptianische Irrthum immer wieder in den ebjonitischen einmünden und erklärt sich aus den pelagianisirenden Voraussetzungen.

Indem beide christologischen (resp. theanthropologischen und trinitarischen) Irrthümer sich gegenseitig bekämpfen, müssen sie unwillkürlich für den biblisch berechtigten, positiv-kirchlichen (christocentrischen) Grundgedanken Zeugniß ablegen. Der doketisch angehauchte Monophysitismus wird zum Zeugniß für den gewaltigen Eindruck des wahrhaft Göttlichen in Christo; und der ebjonitisch gefärbte Nestorianismus tritt für die volle, geschichtliche Wirklichkeit der menschlichen Person Jesu ein. So bekämpfen und widerlegen sich beide und erhärten an ihrem Theil die Wahrheit der kirchlichen Christologie. Es wird eine Hauptaufgabe der Dogmatik sein, bei der Durchführung dieser Centrallehre des ganzen Systems der Heilswahrheit den Nachweis zu liefern, daß auch hier die abergläubisch oder ungläubig, mystisch oder rationalistisch gefärbten Extreme sich berühren, daher oft in ihr Gegentheil umschlagen und das in der Mitte liegende, tiefgreifende Glaubensproblem in seiner principiellen Bedeutsamkeit theils wirklich schädigen, theils durch ihren doppelseitigen Widerspruch zu klären geeignet sind. Wer in doketischer oder ebjonitischer (ethnisirender oder judaisirender) Tendenz, sei es die Menschheit, sei es die Gottheit Christi gefährdet, wer in Folge dessen die einheitliche gottmenschliche Person des Heilsmittlers, sei es durch pantheistisch-mystische Verflüchtigung (sabelianisch-monophysitisch), sei es durch deistisch-rationalistische Herabsetzung (arianisch-nestorianisch) antastet und so entweder nur einen übergeschichtlichen Ideal-Christus ohne menschliche Entwicklung, oder einen innergeschichtlichen Real-Christus ohne göttlich-persönliche Präexistenz sich con-

struirt, kann kein volles Verständniß gewinnen für das Christenthum als die Heilsreligion. Dieses steht und fällt mit dem im Glauben erfaßten und im Glauben erlebten gottmenschlichen Heilsmittler, dem gekreuzigten und auferstandenen, dem übernatürlich in die Geschichte eingetretenen und innerweltlich im Kampf wider Satans Reich sich bewährenden und durch sein Kreuzreich die gottentfremdete Welt überwindenden. Das Christenthum und der (anbetende) Glaube an Christus als den „offenbaren“ Gott, der unser Heil will und durch seine leidende und mitleidende Liebe beschafft, steht und fällt mit dem principiell wichtigen Kerngedanken, daß der Gott, der die heilige Liebe ist und als der dreieinige sich zu erkennen giebt, sich selbst für uns beschränkt und in heiligem Mitleid sich zur Menschheit herabläßt, um ihre Sünde sterbend am Kreuze zu sühnen. So wird die gesunde Christologie zur Staurologie, die Lehre vom Heilsmittler zur Versöhnungslehre, die ja auch den Angelpunkt bildet für jene älteste christologische Dogmenbildung im positiv-kirchlichen Sinne. Das „Geheimniß des Kreuzes“ wird uns zum religiös-praktischen Centralgedanken, zum eigentlichen Schibboleth aller christologischen Fragen. Auf ein möglichst allseitiges Verständniß jenes „Mysteriums“ hat die dogmatische „Christologie“ (Abchn. IV) hinzuwirken, indem sie zunächst (1) an der Person Christi das unergründlich tiefe und reiche Problem der Gottmenschheit zu erfassen sucht (Theanthropologie), sodann (2) ihm als dem Erlöser (*σωτήρ*) auf dem heilsgeschichtlichen Wege seiner gottmenschlichen Entwicklung (durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit) folgt (Soterologie) und endlich (3) sein Erlösungswerk (*σωτηρία*) mit der centralen Bedeutung seines Opfertodes (Soteriologie oder Staurologie) zum Verständniß bringt. Vgl. das Bild im Anhang, die linke Tafelfläche oben (sub IV).

b) Mit diesem christologischen Centralgedanken der Dogmatik hängt nun aber weiter aufs Engste zusammen die Darlegung der unmittelbaren Frucht seines Wirkens und Waltens in der durch ihn erlösten und mit Gott versöhnten Menschheit. Christus deckt sich mit dem „Wesen des Christenthums“ als Heilsreligion nur insofern, als er das lebenspendende Haupt seiner Reichsgemeinde geworden ist und als sein Geist, der Geist des verklärten Lebens Jesu uns die Gewißheit der heilsaneignenden Gnade Gottes des Vaters verbürgt. Sonst wäre Christus und das Christenthum eine rein historische Größe. Sie gehörte der Vergangenheit an und entbehrte der in die Gegenwart und Zukunft hineinragenden regenerirenden Geistesmacht, wie wir sie doch dem Evangelium von der

Gnade Gottes in Christo zuschreiben und in der Gemeinschaft des Glaubens fort und fort erfassen. Daher wird sich an die Christologie in der Dogmatik nothwendig die Lehre von der Gnade (*χάρις*) in dem Sinne anschließen müssen, daß die heilsaneignende, personbildende und in diesem Sinne persönliche Eigenart des heiligen Geistes in den Vordergrund der Betrachtung tritt. (Abschnitt V.)

Die Alleinwirksamkeit der Gnade in dem Proceß der Neubirth der Menschheit und in ihr des Einzelnen, d. h. die (im V. Abschn. zu entwickelnde) dogmatische Charitologie, wie ich sie bezeichnen möchte, hat aber bei der Behandlung der Lehre von der Heilsordnung zunächst (1) die gottgesetzten Träger jenes die Gnade uns bezeugenden und vermittelnden heiligen Geistes vorzuführen. Denn in ihnen allein — im Gnadenwort und den Gnadenmitteln (Sacramenten) — ist der heilige Geist und durch ihn Christus selbst gegenwärtig und heilswirksam. Und weil eben die Heilsmedien die specifischen Träger des heiligen Geistes sind, weil dieser Geist nur in ihnen und durch sie als Geist des Vaters und des Sohnes wirkt, können wir diesen Theil der dogmatischen Untersuchung als Pneumatologie bezeichnen. Hier erst kann auch die Frage nach der Inspiration des urkundlichen Gotteswortes, als Norm und Quelle des verkündigten (Gnadenmittel-) Wortes ihre dogmatische Erledigung finden. Eingestiftet aber sind jene Heilsmedien als geistleibliche (gottmenschliche) Träger der himmlischen Gnadengabe der Reichsgemeinde oder der Kirche Christi. An die Pneumatologie wird sich also unmittelbar (2) die Ecclesiology, die Lehre von der christlichen Glaubensgemeinschaft anzuschließen haben, weil nur in ihr und durch die ihr eingestifteten Gnadenmittel dem Einzelnen das Heil und die wiedergebärende Kraft des heiligen Geistes, also Christus selbst als Haupt seines Leibes nahe gebracht, zu persönlicher, lebensvoller Aneignung mitgetheilt werden kann. In der Lehre vom rechtfertigenden Glauben (Pisteologie, *sola fide* sub 3) wird also der Strom der Gnade (die Charitologie, *sola gratia*) münden, um darzuthun, wie aus diesem

Glauben nicht bloß ein für allemal das Kindesverhältniß zu Gott (die Rechtfertigung) hergestellt erscheint, sondern innerhalb des Heiligungskampfes und der Heilsordnung ein neues Leben (Heiligung in den Werken) mit innerer Nothwendigkeit hervorstößt. Daß hier der Inhalt der Dogmatik sich am nächsten mit dem der Ethik berührt, liegt auf der Hand. Aber wie in den übrigen Lehrpunkten (Sündenlehre und Christologie), so wird auch in der Heiligungslehre die Dogmatik stets die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und der zuvorkommenden Gnade, also ihren theocentrischen Charakter in den Vordergrund stellen, während die Ethik dieselben Fragen vom menschlichen (anthropocentrischen) Gesichtspunkt als neue Lebensbewegung und christliche Freiheitsthätigung im Dienste des Gottesreiches zu beleuchten hat (s. w. u. § 23).

Auch hier ist es von Interesse und für die principielle Orientirung von Wichtigkeit, die für die Gnadenlehre (Charitologie) und die Wirkungsweise des heiligen Geistes (Pneumatologie) bedeutsamen häretischen Gegensätze auf ihren letzten Grund hin zu prüfen und bei der positiven Darlegung stets im Auge zu behalten. Es ist die nothwendige Consequenz der falschen Sündenlehre (manichäisch oder pelagianisch), die sich in der einseitigen (abergläubischen oder ungläubigen) Auffassung von der Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes geltend machen muß. Die manichäische Anschauung von der „substantiellen“ Verderbtheit der menschlichen Natur wird zwar für den Fall, daß Erlösung und Befreiung eintreten soll, in scheinbar frommer Tendenz Alles der neuschöpferischen Gotteswirkung (seinem Allmachtswillen) zuschreiben, jedoch (in ihrer mystisch-abergläubischen Weise) so, daß die Gnade unbedingt, also auch unabweislich — zwangsweise oder magisch — die Einzelnen umschafft oder als aus der *massa perditionis* zu rettende „erwählt“. Die „Kirche“ als (die schlechthin unsichtbare) Heilsgemeinde wird dann zur Summe der von Gott Erwählten. Die Gnadenmittel verlieren ihre heilsordnungsmäßige Bedeutung oder werden für die Prädestinirten zu magischen Zaubermitteln, für die Nichterwählten zu leeren Hülfsen. Die absolute Gnadenwahl (Prädestination) — sei es im particularistischen (decretum horribile), sei es im universalistischen Sinne (apokatastasis) — ist die nothwendige Folge davon, wenn man einerseits den formalen Freiheitscharakter der schuldbedingenden Sünde verkennt und andererseits die befreiende Eigenart des göttlichen Gnadenwillens, d. h. seine Bedingtheit und geordnete erzieherische Heilswirksamkeit ignorirt. Hier fehlt das Verständniß für die göttliche *voluntas conditionata* und *ordinata*, wie sie auf dem Wege des *ordo salutis* eine

voluntas liberata im sündigen Menschen schafft. — Auf der anderen Seite wird das sola gratia, sola fide gefährdet durch die pelagianische (resp. semipelagianische) Auffassung. Bei der Annahme einer nur theilweisen (partiellen) Verderbtheit der menschlichen Natur erscheint diesem unglaublichen oder halbglaublichen Standpunkt die Gnade des heil. Geistes nur als das Anregungsmittel (gratia excitans), so daß von vorn herein eine Art Mitwirkung (Synergie, Synergismus) des menschlichen freien Willens zur Erneuerung des sündigen Menschen angenommen wird. Die Heilsmedien sind dann nicht mehr wiedergebärende Mittel der Wirkung des h. Geistes sondern sinken herab zu sinnbildlichen Zeichen, durch welche der Glaube zwar geweckt oder gestärkt, aber nicht erzeugt oder geboren werden kann. Und die Kirche, als Reichsgemeinde des Herrn, wird zum sichtbaren „Verein“ solcher „frommen Seelen“, die kraft ihrer freiwilligen Bejahung des göttlichen Gnadenangebots sich zu einer christlichen Gemeinschaftsbildung immer wieder von Neuem entschließen oder zusammenfinden. Die Heilsaneignung setzt also nach dieser Anschauung nicht die alleinwirkende Gnade, nicht die bloße Empfänglichkeit (capacitas mere passiva) voraus, sondern soll sich durch eine Art von „Concurrenz“ des göttlichen und menschlichen Factors verwirklichen. Dadurch geschieht nicht bloß der Ehre Gottes Eintrag, sondern es wird auch dem verhängnißvollen, auf Selbstbetrug hinauslaufenden Gedanken des eignen Verdienstes der Boden bereitet, jener Boden, in welchem die Unkrautsaat des Pharisäismus nur allzureiche Nahrung findet.

Beiden Extremen gegenüber, die ebenso leicht ineinander umschlagen, wie Naturalismus und Rationalismus, Pantheismus und Deismus (s. o. S. 172 ff.), wird die dogmatische Pneumatologie (resp. Charitologie, Ecclesiologie und Pistologie) den gesund evangelischen resp. echt lutherischen Gedanken von der zwar in sich bedingten und geordneten, aber allein wiedergebärenden Gnade zu verteidigen, resp. das sola gratia und sola fide als einen wesentlichen Grundartikel christlicher Heilsreligion darzulegen haben. —

c) Abschließend wird die Dogmatik (im VI. Abschnitt) die Frage erörtern müssen, worin das Endziel christlichen Glaubens im Sinne der Reichshoffnung besteht. Die Gnade Gottes des heiligen Geistes zeugt aus sich heraus wohl eine neue Menschheit Gottes, die ihn durch Christum kindlich anbetet. Aber dieses Reich ist und soll vorläufig sein ein Kampf-Reich und ein Kreuz-Reich. Es hat nicht die Aufgabe der absoluten Weltverneinung, wie der weltfeindliche Pessimismus meint; denn diese Welt ist und bleibt der Acker, in den der Reichgottesame gesät werden soll. Und das in der Weltgeschichte sich anbahnende Weltgericht hat nicht

die Weltvernichtung zum Ziel, sondern die Weltverklärung. In diesem Sinne wird die meist so genannte dogmatische „Lehre von den letzten Dingen“ (Eschatologie) zur Ehrenrettung Gottes — zur Doro-logie — gegenüber den verneinenden und annoch ihr Unwesen treibenden gottwidrigen (satanischen und antichristlichen) Weltmächten. Andererseits muß im Gegensatz zum weltförmigen Optimismus dem christlichen Dogmatiker Alles daran liegen, die schließliche Welterneuerung als eine ernste Weltkrisis zu fassen, um aus diesen Geburtswehen der Endzeit eine schließliche Weltपालingenese erstehen zu lassen. Wir träumen nicht von einer allmählichen oder „fortschrittlich“ sich vollziehenden Weltverklärung, die zu ihrem Hintergrunde eine mehr oder weniger leichtfertige Weltbejahung in sich schloße. Die Welt vergeht mit ihrer Lust. Das Christenthum ist nicht vereinbar mit schönfärberischer Glückstheorie (Eudämonismus). Das Christenthum als die Heilsreligion schließt den Glauben an eine Reichsvollendung in sich, die mit der sichtbaren Wiederkunft des erhöhten Christus das Weltgericht in nothwendigen Zusammenhang bringt. Es ist nicht ein persönliches Glückseligkeitsideal, für das der Christ etwa schwärmt. Es handelt sich vielmehr hier um die endgeschichtliche Verwirklichung des verheißenen Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden, nicht in einem nebulösen „Jenseits“, sondern in geistlichlicher Realität. Und nach einer dreifachen Beziehung wird dieser Schlußabschnitt der Glaubenslehre diesen eschatologischen Gedanken durchzuführen haben: 1. in Bezug auf das Geschick der einzelnen abgesehenen Seelen (im Zwischenzustande); 2. in Betreff der vorläufigen Aufrichtung des Reiches (Millennium); 3. im Hinblick auf die abschließende Weltkrisis und Wiederkunft Christi. — Wie im Princip des Glaubens das Christenthum als Religion des Kreuzes die Potenz der Weltüberwindung in sich trägt, so in der christlichen Hoffnung die lebendige Zuversicht zu jener Welterneuerung, die als Weltverklärung die göttliche Reichsidee durch den wiederkommenden Christus zu geistlichlicher Vollendung bringen soll. So gipfelt verheißungsgemäß die theologia crucis in der theo-

logia lucis, da wir Gott erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind.

Diesen reichen Stoff wird die christliche Dogmatik in ihrer Eschatologie zur Darstellung zu bringen haben. Der letzte Abschnitt gipfelt also mit innerer Nothwendigkeit in der Dogologie (VI, 3). Denn es handelt sich hier um die Verherrlichung Gottes im Reich der Verklärung, um jene Vollendung (*συντέλεια*), in der das Christenthum als Heilsreligion die ganze gotterlöste Menschheit umfassen soll und Gott sein wird Alles in Allem. Das *δοξαζέειν* und die *δόξα θεοῦ* ist der endgeschichtliche Gesichtspunkt, welcher der zeitgeschichtlichen Teleologie (Abschn. III) im göttlichen Gnadenrathschluß entspricht. Die Lehre von der schließlichen Verherrlichung Gottes in dem erscheinenden, nunmehr hüllenlos uns offenbar werdenden Christus schließt, wie wir oben andeuteten, ein dreifach zu unterscheidendes Moment in sich. Zunächst (Cap. 1) tritt in Betreff der einzelnen, von dieser Erde Abscheidenden die Frage an uns heran, ob sie sofort nach ihrem Tode der Paradiesesherrlichkeit theilhaftig werden, wie z. B. der Herr dem Schwächer am Kreuz verheißt, oder in einem fogen. Zwischenzustande (*status intermedius*, *Tobtenreich*, *ζῆσος*) der Vollendung harren, eventuell zur Gerichts- oder Verklärungsreise sich entwickeln (Fegefeuer?). Zur Eschatologie gehört diese Untersuchung insofern, als es sich um das Endziel des Einzel Lebens (zwischen Tod und Auferstehung) handelt. Dem Christen gilt auch im Reich der Toten Christus als der einzige Herrscher und Heilmittler, der seine Herrlichkeit zur Ehre Gottes dort offenbart hat und in der Ueberwindung aller satanischen Mächte abschließend offenbaren soll. — An die Lehre vom Hades — wir nennen sie wohl am zutreffendsten Hadologie — wird sich die Frage nach der Wiederkunft Christi zur „Aufrichtung des Reichs“ im fogen. Millennium anschließen. Da hier die Reichsidee und die Königsherrschaft Christi (ApoK. 20, 4 ff. *ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ*) zu ihrer vorläufigen endgeschichtlichen Verwirklichung gelangen soll, so können wir dieses Stück der dogmatischen Eschatologie speciell als Basileiologie bezeichnen. Das abschließende Endziel wird sodann in der dogmatischen Dogologie (Cap. 3) die Lehre vom Weltgericht und der Weltverklärung im Zusammenhange mit der allgemeinen Auferstehung bilden.

Auch für diese eschatologischen Lehrfragen ist es von principieller Bedeutung, die oben kurz erwähnten häretischen Gegensätze im Auge zu behalten und sich ihrer zu erwehren. Die manichäische gefärbte Weltanschauung wird folgerichtig in eschatologischer Hinsicht zu jenem Pessimismus neigen, der eine Natur- und Weltverklärung für unmöglich ansieht. Ihm muß die echt christliche Idee, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes“ sei, unerträglich erscheinen, da ihm die Sünde, das gottwidrige Element, als sub-

stantiell mit der Leiblichkeit verwachsen gilt. Weltverneinung und Weltvernichtung wäre da das einzige, der Ehre Gottes entsprechende, abergläubisch festgehaltene Endziel; und selbst die menschliche Persönlichkeit, sofern sie an das individuell Leibliche gebunden ist, kann als solche nicht ewig dauern und spottet der Verklärung durch eine leibliche Auferstehung. So hängt der Manichäismus als principiell-dualistische Weltanschauung mit pantheistischen Elementen zusammen (s. o. S. 233) und verliert das Verständniß für eine abschließende Vollendung des persönlichen Lebens in einem irdisch-verklärten Gottesreich. — Scheinbar ganz entgegengesetzt ist der Standpunkt des deistisch angehauchten pelagianisirenden Optimismus. Er sieht bereits in dieser Welt die Möglichkeit eines fortschreitenden Reinigungsprocesses sich verwirklichen. Die Culturentwicklung unter „christlichem Gesichtspunkt“ betrachtet verkörpert ihm bereits das Reich Gottes auf Erden. Die Sünde als störendes Element kann und soll innerhalb des gegenwärtigen Weltlaufs wenn nicht ausgerottet und gänzlich überwunden, doch so niedergehalten und bekämpft werden können, daß ein Triumph der Gottes- und Reichsidee möglich erscheint ohne abschließendes Weltgericht, ohne Endkrisis durch die sichtbare Wiederkunft Christi. Bei dieser halb- oder ungläubigen Gesinnung verlieren die eschatologischen Fragen überhaupt an Interesse. Ja, daß sie dann kaum mehr in das System christlicher Heilswahrheit hineingehören, liegt auf der Hand.

Den Gesamteinhalt meiner Dogmatik habe ich unter den hervorgehobenen Gesichtspunkten zur Erleichterung des Ueberblicks und als Probe für die architektonische Gliederung des systematischen Aufbaus in dem schon mehrfach erwähnten Bilde (s. die Beilage im Anhang) plastisch darzustellen versucht. Ich maße mir nicht an, nach Art des Bezaleel (2 Mos. 35, 30) hier etwas verkörpert zu haben, was jenem vom Geiste Gottes ihm gezeigten Urbilde auch nur entfernt an die Seite gestellt werden dürfte (2 Mos. 40, 1). Aber auf diese Analogie darf ich mich wohl berufen, wenn es sich um die Berechtigung bildlicher Verkörperung göttlicher Offenbarungsge danken handelt. Eine kurze Erläuterung meines Gesamtbildes dürfte hier am Platze sein. Die das Fundament bildenden Stufenreihen (je drei und drei zusammengefaßt) laden uns ein, ans Heiligthum heranzutreten. Sie weisen auf die Hauptstücke meiner Principienlehre hin. Die „sachliche Grundlegung“ (I), welche (a) das Religionsideal, (b) die Irreligion und (c) die Heilsreligion unter dem dreifachen Gesichtspunkte des göttlichen, socialen und persönlichen Factors entwickelte, stellt sich in den ersten drei Stufen mit je dreifacher Gliederung dar, um aus dem Offenbarungs-, Gemeinschafts- und Persönlichkeitsprincip die Heilsgemeinschaft in Christo (*συνωμία ἐν Χριστῷ*), näher den „Christus für uns“ als das eigentliche Real- (resp. Material-) Princip hervortreten zu lassen (s. w. u. sub 3). Die „methodische Grund-

legung" (II) hat sodann die Aufgabe (s. w. u. § 20 ff.), das von mir so genannte Idealprincip — gewöhnlich als Formal- oder Erkenntnisprincip bezeichnet — für die wissenschaftliche Begründung des Christenthums als Heilswahrheit darzulegen. In welchem Sinne (a) die heilige Schrift als normatives, (b) das kirchliche Dogma oder Bekenntniß als regulirendes, (c) die persönliche Glaubenserfahrung oder der „Christus in uns“ (*πιστις εἰς Χριστόν*) als das eigentl. producirende und reproducirende Idealprincip zu gelten habe, wird in den Ueberschriften der drei oberen Stufen des Altars angedeutet. Von diesen steigen wir nun hinauf an den dreigliedrigen Altarisch und den dreifach sich zuspitzenden Oberbau. Jener zeigt uns (A) die **Heilsbedingungen** nach den oben begründeten dreifachen Beziehungen, wie sie (I als Ontologie) in der ursprünglichen wesenhaften Heilsfähigkeit, sodann (II als Hamartologie) in der empirischen Heilsbedürftigkeit und endlich (III als Teleologie) in der gottgewollten Heilsbestimmung der Menschheit zu Tage treten. Der Oberbau mit den zielstrebigen gothischen Spitzbogen versinnlicht uns (B) die drei Hauptmomente der **Heilsvermittlung**, nämlich (IV in der Christologie) die thatsächlich vollzogene Heilsvermittlung, sodann (V in der Charito- oder Pneumatologie) die gegenwärtig wirksame Heilsordnung oder Heilsaneignung, und endlich (VI in der Eschatologie) die zukünftig eintretende Heilsvollendung. — Da tritt nun, wenn wir das Ganze nochmals überschauen, dem aufmerksamen Beobachter entgegen, wie in den unteren und oberen Mittelstufen des Altars (II u. V) der Sünde (Hamarto- resp. Sarkologie) als fragwürdigem Problem die Gnadenwirkung des heil. Geistes (Charito- resp. Pneumatologie) als gottgewollte Lösung des Problems entspricht. Es sind ja das die beiden oben genannten „Brennpunkte“ auch des praktischen Christenthums. Ebenso correspondirt in den beiden Seitenflügeln links die (in der Ontologie I zu begründende) Heilsfähigkeit des gottgeschaffenen Menschen (des ersten Adam) der (in der Christologie IV auszuführenden) Heilsvermittlung durch den Gottmenschen (als zweiten Adam); ebenso rechts die (in der Teleologie sub III darzulegende) Heilsbestimmung der Menschheit der (in der Eschatologie sub VI zu entwickelnden) Heilsvollendung in dem Reiche Christi. Schließlich weist (links oben) die gegenwärtige theologia crucis auf ihr endgeschichtliches Zukunftsbild: die theologia lucis (rechts oben). Und das Ganze gewinnt kraft der sola gratia, sola fide (in der Mitte oben) seine Krönung in dem zielsehlischen Gedanken, der als A und Ω christlichen Heilsglaubens und christlicher Heilswahrheit gelten kann: Soli Deo gloria! Im Kreuz „geheimnißvoll-offenbar“, im Licht der Verklärung anerkannt von aller Welt, ist es der in Christo sich bezeugende dreieinige Gott des Heils und der Gnade, dem allein die Ehre gebührt. Darum gipfelt auch mein ganzes christo- oder staurocentrisches System in der Dogologie. — So bringt diese

dem kirchlich-gothischen Bauthypus entnommene symbolisirende Darstellung des gegliederten Ganzen das zu anschaulicher Verkörperung, was meinen principiellen wissenschaftlichen Denkwegen und Grundideen in der That entspricht.

3. Werfen wir nun einen orientirenden Rückblick auf diesen überreichen Inhalt der Dogmatik, so legt sich uns das Wesen des Christenthums — der göttlichen Weisheit (*πολυποίκιλος σοφία* Eph. 3, 10) entsprechend — in bunter Mannigfaltigkeit dar. Da dürfte es Manchem schwer fallen, den eigentlich bestimmenden Hauptgedanken herauszufinden, jenen principiellen Einheitspunkt, von dem aus die Einzellehren sich erklären, jenen Eckstein, der das vielgliedrige Gesamtgebäude zu stützen im Stande ist, jenen Stab, um den sich Alles krystallisirt. Ja, es könnte die Berechtigung zur Auffindung und Aufstellung eines solchen Realprincips bestritten werden. Ist es nicht pure Willkür, eine Ausgeburt systemsüchtiger Schultheologie und schematischer Klügelei, wenn wir überhaupt nach solchem Einheitspunkt fragen? Laßt doch das Lebendige in seiner lebensvollen Mannigfaltigkeit und urwüchsigen Schönheit! Diese ist stets reich gegliedert und widerstrebt der abstracten und abstrahirenden Einheitstendenz. Wozu Ein Lebenscentrum nachweisen wollen, wo Blutumlauf und Pulsschlag erfahrungsgemäß durch den ganzen Organismus geht, wo das Nervensystem alle Organe durchdringt? Wo steckt der „vitale“ Punkt? Im Blut oder in den Nerven, im Herzen oder im Hirn, in der Wirbelsäule oder im Verdauungssystem? Die Thorheit dieser vitalistischen Sucherei und Grübelelei ist auf naturwissenschaftlichem Gebiete längst gerichtet vor dem Forum der „exacten“ Physiologie. Allein — im geistigen und religiösen Lehrorganismus steht die Sache doch anders. Die Analogie mit dem sinnlich-natürlichen „Lebensprincip“ ist ein hinkender Vergleich. Beim Christenthum kommt es in praktischer wie in theoretischer Hinsicht doch vor Allem an auf das „Eine, was Noth thut“. Und so weit wir jenes Gleichniß gelten lassen können, spricht es doch schließlich für uns. Die Entwicklungsidee und ihre Geschichte weist darauf hin, daß alles Lebendige von einer Keimzelle ausgeht. Die Zeugung

aus dem „Samen“, das Wachsthum aus dem „Ei“ (omne vivum ex ovo!) ist eine anerkannte, durch Experiment und Beobachtung festgestellte Thatsache (s. o. Einl. S. 31 ff.). Es ist also nicht scholastische Systemsucht, wenn wir auch für das christliche, organisch gegliederte Lehrganze eine Erfassung und Fixirung jenes lebensfähigen Keimpunktes fordern. Es ist keineswegs so, daß „überall, wo ein Lebensfunke systematisirt wird“, er auch „ersterben“ müßte, wie eine geistvolle Frau (Charlotte Broicher, Preuß. Jahrb. 1896, Aprilheft S. 5) neuerdings behauptete. Freilich, wo man glaubt, durch „Schematisirung vollkommenes Glück schaffen“ oder das „in der Natur Gegebene durch Programme regeln“ zu können, da läuft man in der That Gefahr, „vor lauter Analyse des Lebens nie zum Leben selbst zu kommen“ (a. a. D. S. 7). Aber wo Leben ist, da ist auch ein Keimpunkt, und diesem nachzuforschen, das Organische auf eine lebensvolle, fruchtbare Einheit zu bringen, ist das unverwüßliche Bestreben des menschlich forschenden Geistes. Hier waltet nicht abstractes oder gar „absolutes“ Schematisirungsgelüste mit scholastischer Tendenz, sondern das vollberechtigte Bedürfniß, reich Gegliedertes auf Einheit zurückzuführen und eben dadurch zu vereinfachen.

Gerade die ältere, schulmäßig sich zuspizende Dogmatik des Mittelalters und der orthodoxistischen Zeit häufte nur die Fundamentalartifel (articuli fundamentales) und freute sich der großen „Summe“ (summa) der für heilsnothwendig geltenden Lehrpunkte (loci, davon Locisten). Wir „vereinfachen“ also das Christenthum als Heilsreligion und machen es gewissermaßen auch jedem kindlich-gläubigen Gemüthe zugänglich, wenn wir es auf Einen erklärenden und durchschlagenden Grundgedanken zurückführen, gleichsam auf Einen Mittelbegriff, der zugleich als Maß- und Normbegriff verwerthbar ist. In diesem stellte sich dann das dar, was man gewöhnlich Materialprincip nennt. Ich ziehe den Ausdruck „Realprincip“ vor, weil aus ihm thatsächlich und wirklich der Gesamtorganismus christlicher Heilswahrheit herauswachsen und sich entwickeln soll.

Nun erinnern wir uns aber, daß wir für die Ellipse des

Christenthums zwei Brennpunkte annehmen mußten: das tiefe Schuldbewußtsein, wie es durch das Gesetz in erster Linie geweckt wird, und die im Glauben erfahrene, sündenvergebende Gnade Gottes in Christo, wie sie im Evangelium dem Bußfertigen zugesagt wird. Stehen doch in unserem versuchten Aufbau (s. o. S. 250 ff. und die Zeichnung im Anhang) die beiden Abschnitte von der Sünde (Hamartologie Abschn. II) und von der Gnade (Charitologie Abschn. V) als correspondirende Lehrstücke im Mittelpunkte der zwei Haupttheile des ganzen Systems. Wo findet sich denn da der einheitliche Grundgedanke? — Und doch! Gerade hier liegt es auf der Hand, daß es nur die beiden sich gegenseitig bedingenden Momente des Einen Heilsgedankens sind. Denn wo die Sünde „mächtig“ geworden, da und nur da erweist sich die Gnade als „übermächtig“ (Röm. 5, 20 οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἀμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις). Wo das Gesetz die Sünde aufdeckt und den Sünder richtet, wo das Evangelium die Sünde zudeckt und den Sünder aufrichtet, erscheinen Gesetz und Evangelium (objectio), ebenso wie Sünden- und Gnadenerfahrung (subjectio), nicht mehr als nebeneinander herlaufende Parallellinien, sondern als in Einem Punkt sich treffende Strahlen des Einen und selben Lichts. Und der Grundgedanke, der wirklich Alles erklärende Mittelbegriff, oder sagen wir lieber, das uns rettende und beseligende Realprincip, das wir nunmehr nicht erst zu suchen haben, das sich uns vielmehr geradezu aufdrängt, ist das alleinige Heil oder die Heilsgemeinschaft mit Gott in Christo. In ihm, dem gekreuzigten und auferstandenen Haupt seiner Reichsgemeinde, dem gottmenschlichen Versöhner ist für den gläubig d. h. unbedingt vertrauenden Sünder die Gotteskindschaft und Rechtfertigung allein aus Gnaden verbürgt. Durch das Evangelium von Christo, dem Gottes- und Menschensohne ist die lebensvolle „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“, also das Religionsideal (s. o. § 6) nicht bloß ermöglicht, sondern zu beseligender Wirklichkeit in der Heilsgemeinde erlöst und versöhnter Gotteskinder geworden. So liegt im Begriff des Heiles (salus, sanatio, σωτηρία, ἰασις,

הַשְׁמָחָה, הַשְׁמָחָה f. w. u. die Schriftstellen) beides: der Hinweis auf die Todeskrankheit und auf den rettenden Arzt. Oder, fassen wir die in jenem Centralbegriff enthaltene erlösende, versöhnende und beseligende Gottesmacht ins Auge, so concentrirt sie sich für uns in dem Erlöser, Versöhner und Seligmacher, in der Person Jesu Christi, des Heilandes καὶ ἑξοχῆν. Nicht ein abstractes Princip, nicht eine bloße Idee, nicht ein aus unserem Hirn oder Herzen herausgeborener Gedanke bildet die Grundlage unseres systematischen Aufbaues. Das „Princip“ ist vielmehr die lebendige und lebenzeugende „Person“ des Gottes- und Menschensohnes. Sie ist es einzig und allein, die durch das heilsmittlerische Werk der Versöhnung, durch Kreuzestod und Auferstehung, durch heilsaneignende Gnade innerhalb der Reichsgemeinde den einzelnen, armen und verlorenen Sünder zum freudigen Glauben an Gott als den Vater und zur kindlichen Gottesgemeinschaft in Kraft des heiligen Geistes bringt, des Geistes, der von dem verkörperten und erhöhten Heiland ausgeht und auch uns die schließliche Verkörperung und Vollendung in seinem Reiche verbürgt.

In dem Heiland ist also die (objective) Heilstatthat sowohl, als das (subjective) Heilserlebniß, das sola gratia wie das sola fide einzig und allein begründet und gewährleistet. Es demütigt uns und erhebt uns zugleich dieser in Christo verwirklichte Thaterweis der herablassenden mitleidenden Liebe des heiligen und allein heilschaffenden Gottes des Vaters. Es ist eine geradezu überwältigende Realität, wenn der sich zu uns herablassende Gott durch seinen heiligen und allein heilbringenden Geist die persönliche Gotteskindschaft in Christo dem angefochtenen und zerschlagenen Sünder bezeugt und kraft des Evangeliums lebensvoll zu erfahren giebt. Daß dieser christocentrische (näher staurocentrische) Grundgedanke namentlich für den lutherischen Dogmatiker in der Consequenz des Principis liegt, werden wir in unserer Geschichte der Dogmatik historisch-kritisch zu erweisen suchen. In welchem Sinne aber jenes Realprincip gerade der lutherischen Auffassung des Christenthums entspricht, werden wir später,

wo wir auf die kirchlich-confessionelle Ausprägung des dogmatischen Principis zu reden kommen (§ 17, 2), eingehender zu beleuchten haben. —

Daß die gesammte Dogmatik als lebensvoller Organismus christlicher Heilswahrheit thatsächlich aus jenem fruchtbaren Kernpunkt hervowächst, daß sie als architektonisch gegliederter Bau auf jenem Eckstein ruht, ja daß in jenem christocentrischen Heilsgedanken der Schlüssel für das Verständniß aller Einzellehren uns dargeboten wird, lehrt uns der Rückblick auf den oben gemachten Versuch einer Entwicklung ihres Gehalts. Jener erste Haupttheil, der die Heilsbedingungen oder Voraussetzungen ins Auge zu fassen hat, wies uns durch Erörterung der Heilsfähigkeit, Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung der Menschheit bereits hin auf die im zweiten Haupttheil zu entwickelnde Heilsverwirklichung, wie sie lediglich in Jesu Christo und seinem Reich als ein für allemal vollzogene (objective) Heilsvermittlung, als in die Gegenwart hineinragende (subjective) Heilsaneignung und als in die Ewigkeit mündende (objectiv-subjective) Heilsvollendung bei der Ausföhrung des Systems (Band II) im Einzelnen sich entfalten wird.

Der innere Reichthum und die tiefe Berechtigung dieses gleichsam heilsrealistischen Mittelbegriffs wird sich uns noch deutlicher vors Auge stellen, wenn wir das Christenthum als die Heilsreligion nunmehr von einem dreifachen Gesichtspunkt näher beleuchten, wie es auch in der Entwicklung des Religionsideals geschah (§ 7 ff.). Durch Hinweis auf jene drei constitutiven Factoren, den göttlichen, socialen und persönlichen wollen wir uns klar machen, inwieweit und in welchem Sinne die Dogmatik das Christenthum als biblisch verbürgte Heilsoffenbarung (§ 16), oder als kirchlich überlieferte Heilslehre (Dogma § 17) oder endlich als persönlich erfahrenen Heilsglauben (§ 18) zu wissenschaftlich-systematischer Darstellung zu bringen hat.

Es dürfte hier am Platze sein, einen kritisch vergleichenden Blick zu werfen auf die bisher gemachten Versuche, ein fruchtbares Realprincip (Mittelbegriff) für den reichen Inhalt christlicher Glaubenslehre zu gewinnen.

Für die Begründung im Einzelnen verweise ich auf meine Geschichte der Dogmatik. Es erscheint mir wie ein Beleg für die Einseitigkeit, resp. Unzulänglichkeit der meisten hier vorliegenden Formulierungen, daß entweder der göttliche, oder der sociale, oder der persönliche Factor der christlichen Heilsreligion in den Vordergrund gestellt wird. Jene erste Einseitigkeit tritt mehr oder weniger bestimmt dort zu Tage, wo man (wie z. B. Dörner, Frank u. A. thun) den christlichen Gottesbegriff oder (wie Rahnis, Martensen, Marheineke u. A. unter Vorgang Calvin's es durchzuführen versuchen) den dreieinigen Gott zum Ausgangspunkt macht und als Eintheilungsgrund für die Gliederung des dogmatischen Lehrinhalts verwendet. Die Hegel'schen Voraussetzungen, resp. der Calvin'sche Determinismus dürften hier als Warnungstafel dienen. Wie soll z. B. aus der Gottesidee als Ausgangspunkt und Mittelbegriff die Entstehung und das Wesen der Sünde erklärt oder hergeleitet werden? — Die zweite Gefahr zeigt sich dort, wo man den Gemeinschaftsfactor betonend das „Reich Gottes“ als „höchstes Gut“ zum Mittelbegriff erhebt, wie z. B. A. Riischl, J. Raftan, neuerdings Fr. Riischl u. A. thun. Wir verkennen nicht die weittragende Bedeutung dieses Grundgedankens. So lange aber die Frage noch offen bleibt, inwieweit er religiös oder ethisch, heilsgeschichtlich oder eschatologisch zu fassen sei, ist er zu unbestimmt und vieldeutig, um als Krystallisationspunkt zu dienen. Die Kantische Prägung und Verwerthung dieser Idee dürfte als Beweis dafür dienen, daß sie als Bezeichnung für den sachlichen Grundgedanken des Christenthums nicht ausreicht oder nicht geeignet ist. Und die römisch-katholische Verwerthung und hierarchische Ausprägung der Gemeinschaftsidee im Sinne der Alles bestimmenden und alleinigmachenden „Kirche“ dürfte als abschreckendes Beispiel wirken. — Am tiefsten scheinen diejenigen Systematiker zu greifen, die im evangelisch-protestantischen Interesse jenen articulus stantis et cadentis ecclesiae: die Rechtfertigung allein aus dem Glauben zum Ausgangspunkt machen (unter Vorgang Melancthon's neuerdings besonders M. Köhler, aber in ihrer Weise auch Schenkel, Lippius, Alex. Schweizer, Grétilat, Jules Bovon u. A.). Unter diesem Gesichtspunkte wird vielfach auch die persönliche Gotteskindschaft (Biedermann) als „Selbstbeziehung des Menschen auf Gott“, wie sie im „religiösen Urbilde“ Christi zum typischen Ausdruck gelangt, oder die „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ (Schleiermacher) als „schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl“ zum wesentlichen Princip erhoben. Es kann aber dieses subjective Moment der christlichen Heilserfahrung wohl als ideales Erkenntnißprincip für die Dogmatik verwerthet werden (s. w. u. § 18, 3); aber die „Rechtfertigung durch den Glauben“ reicht doch nicht aus, um deutlich und klar den im Heilsgedanken enthaltenen Reichthum christlicher Wahrheit zur Geltung zu bringen. Und, soweit es richtig erscheint, jenen doch wesentlich paulinisch zugelegten

Gedanken der „Rechtfertigung“ in den Vordergrund zu stellen, namentlich um ihn als charakteristisches protestantisches Materialprincip zu verwerthen (Rahnis), ist er in der Idee der „Heilsgemeinschaft“ enthalten, sofern diese (s. v.) das sola gratia, sola fide mit umschließt. — Selbstverständlich versuchen es auch alle neueren Systematiker, soweit sie sich wirklich auf christlichen Boden stellen, der centralen Heilswirklichkeit oder dem christocentrischen Element in ihr Rechnung zu tragen. So namentlich G. Thomaßius und v. d. Goltz, ja selbst Lippius und Biedermann, in seiner feinsinnigen Weise besonders M. Köhler, wenn er in dem zweiten „Lehrkreise“ oder der eigentlichen Dogmatik (S. 217 ff.) als „Grundlegung“ für den rechtfertigenden Besehrungs-, Versöhnungs- und Verherrlichungsglauben Gott in Christo oder die durch den dreieinigen Gott vollzogene Versöhnung hinstellt. Damit ist aber zugestanden, daß nicht der immerhin doch noch subjectiv gefärbte Rechtfertigungsgedanke, sondern eben das alleinige Heil in Christo (resp. das sola gratia) den thatsächlichen Mittelpunkt bildet, die Ase, um die sich das ganze Christenthum und also auch das christliche Lehrsystem bewegt und bewegen muß.

Daß im Lichte der heil. Schrift betrachtet dem Heilsprincip diese centrale Stellung zukommt, brauchen wir hier um so weniger eingehend darzulegen, als unsere ganze Dogmatik (namentlich die Soteriologie im IV. Abschn.) den Nachweis dafür zu liefern haben wird. Hier sei nur hervorgehoben, daß in dem Namen Jesus (Matth. 1, 21) das „Heil“ (ἡ σωτηρία, σωτηριον) als „Errettung seines Volkes von seinen Sünden“ im Vordergrund des ganzen Evangeliums steht (vgl. Ebr. 2, 10; Apostg. 5, 31, wo er, der Herr, der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας genannt wird). Das ist auch der Grundgedanke der apostolischen Verkündigung: „Es ist in keinem Andern das Heil“ (Apostg. 4, 12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία); und zwar deshalb, weil Er — Christus — zum Hauptstein geworden sei (κεφαλὴ γωνίας Matth. 21, 42 vgl. Ps. 118, 22 f.; Jes. 28, 16). — Auch für unseren Aufbau (οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη s. das Bild im Anhang) bleibt er der Fundamentalfeldstein (ἀκρογωνιαίος im θεμέλιος 1 Petr. 2, 20; 1 Kor. 3, 10; Eph. 2, 20; Apostg. 2, 10; 2 Tim. 2, 10). — Bereits durch die ganze alttestamentliche Offenbarung zieht sich wie ein rother Faden die messianische Heilserwartung und Heilsszuversicht hindurch und zwar auf Grund der wiederholt erfahrenen Errettung aus leiblicher Noth (Aegypten). Zielpunkt bleibt die Errettung aus Sündennoth (vgl. Ps. 79, 9: Hilf uns, o Gott, der du unser Heil bist . . . errette uns und vergieb uns unsere Sünden um deines Namens willen. S. a. Ps. 130, 8; Jes. 33, 22; Ezech. 36, 20; Jer. 31, 8; Sach. 13, 1 ff.). Schon die Väter „harreten auf das Heil Jahve's“ (Gen. 49, 18; vgl. Exod. 15, 2). Und die Propheten mahnten zum Vertrauen auf den „Gott des Heils“ (Jes. 49, 6 ff. ἡ σωτηρία τοῦ ἰσραὴλ v. 8: ἡ σωτηρία τοῦ ἰσραὴλ) auf Grund der Zu-

sage des „barmherzigen“ und „gerechten“ Gottes (Ps. 6, 5; 31, 15; 109, 21 ff.; Hos. 1, 7; Mich. 7, 7; Hab. 4, 18; bes. Jes. 12, 2; 45, 15; 46, 13; 56, 1; 61, 10; 62, 11). Der ganze Psalter ist von dem Gedanken der Hoffnung und des Vertrauens auf das Heil Jahve's durchzogen (Ps. 6, 5; 18, 3; 24, 5; 31, 15 f.; 32, 10; 50, 23; 62, 8; 65, 6; 71, 15; 91, 10; 95, 1; 96, 2; bes. Ps. 98, 2; ff.: „Jahve hat sein Heil kund gethan; vor den Augen der Völker offenbarte er seine Gerechtigkeit. Er gedachte seiner Gnade und Treue gegen das Haus Israel. Alle Enden der Erde sehen das Heil unseres Gottes.“ S. a. Ps. 118, 14; 119, 81. 165 f.). — Die Gläubigen des neuen Bundes freuen sich der bereits geschehenen „Errettung“ (τὸ σωτηριον Luk. 2, 30; Matth. 18, 11; Joh. 5, 24). In dem „aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben“ (Eph. 2, 8) ist der enge Zusammenhang der Heilsverwirklichung mit der göttlichen Barmherzigkeit und Rechtfertigung oder Heilsaneignung aus Gnaden ausgesprochen. Gleichwohl liegt in dem Begriff der σωτηρία zugleich ein eschatologisches Moment der Hoffnung (Röm. 10, 11; Ebr. 1, 14). Auf das zukünftige Erbe der Kinder Gottes bezogen, bedeutet σωτηρία die volle Seligkeit, die eins ist mit dem schließlichen Errettetwerden (σωθῆναι, κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν). In diesem Sinne heißt es auch für die Kinder des neuen Bundes, daß sich „ihre Erlösung (ἀπολύτρωσις) naht“ (Luk. 21, 28; Röm. 8, 21 ff.; 13, 11 ff.). Es gilt beharren bis ans Ende (Matth. 10, 22; 19, 26; 24, 13). Die Apokalypse ist daher durchzogen von dem Gedanken der schließlichen Heils offenbarung (vgl. Apok. 7, 10, wo ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν . . . καὶ τῷ ἀγνῷ nur bedeuten kann das vollendete Heil, die Errettung, die wir auf ewig unserm Gotte und dem Lamme schulden; ähnlich Apok. 12, 10; 19, 1, wo ἡ σωτηρία θεοῦ ἡμῶν (Gen. auct.) das von Gott allein ausgehende Heil bezeichnet). — In alledem — sowohl in der alttestamentlichen Erwartung, als in der neutestamentlichen Erfüllung und endgeschichtlichen Vollendung — berührt sich der Grundbegriff der „Errettung“ in synonyme Bedeutung mit dem der „Heilung“ gegenüber den Kranken. Das griech. Wort σώζειν kommt ja von σῶος (gesund, heil) und bedeutet ursprünglich: aus Gefahr, aus Krankheitsnoth retten (= ὤ; im Hiph. und Niph. gebraucht, in den LXX fast immer mit σώζειν übersetzt; vgl. Cremer, Bibl. Wörtl. 8. Aufl. S. 916). Daher wird auch in der Schrift beides ἰάσθαι (θεραπεύειν Matth. 4, 23; 9, 35) = ἰατρὶς promiscue mit σώζειν und ὤ; gebraucht; auch ὤ; (Hilfe) kommt in dem Sinne vor. Vgl. Deut. 28, 27; Mal. 4, 2; Jer. 17, 14 (Heile mich, Jahve, daß ich heil werde etc.): 30, 18 ff.; Jes. 53, 8 mit 1 Petr. 2, 24; Matth. 8, 17; 9, 12; 11, 5; Luk. 5, 21. — Von entscheidender Wichtigkeit ist es aber, daß Christus selbst „das Heil“ (ἡ σωτηρία) als „von den Juden kommend“ (Joh. 4, 23) zur Bedingung erhebt für die wahre Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Und der Name „Heiland“ — im alten Testament noch für jeden gottgesandten Erretter ge-

braucht (3. B. Richt. 3, 9; 2 Kön. 13, 6) — wird im N.T. nur Christo, dem einigen Heilmittler (Joh. 4, 42; Eph. 5, 23; Phil. 3, 20; 2 Petr. 1, 11; 2, 20; 1 Joh. 4, 14) oder Gott selbst zugeschrieben (Luk. 1, 47; 2, 11; 1 Tim. 1, 1; 2, 8; Jud. 25 u. f.).

§ 15. Zusammenfassung.

1. Bedingende Voraussetzungen für das Verständniß des Christenthums als der Heilsreligion sind: a) die ursprüngliche Heilsfähigkeit der zu Gott geschaffenen Menschheit; b) die tatsächliche Heilsbedürftigkeit der sündig gewordenen Menschheit; c) ihre von Gott dem Vater ewig gewollte und zeitgeschichtlich angebahnte Heilsbestimmung. — In bewußtem Gegensatz zur manichäischen und pelagianischen Irrlehre hat der erste Haupttheil der Dogmatik in der Ontologie, Hamartologie und Teleologie diese Heilsbedingungen zu beleuchten und zu rechtefertigen.

2. Als gottgesetzte Wesensmomente der Heilsverwirklichung lassen sich bezeichnen a) die tatsächliche Heilsvermittlung in Christo, dem menschengewordenen, gekreuzigten und verherrlichten Gottessohne; b) die Heilsaneignung, wie sie durch die Gnadenmittel als Träger des heiligen Geistes innerhalb der christlichen Reichsgemeinde an den einzelnen Gläubigen sich vollzieht; c) die Heilsvollendung durch die Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des verklärten Gottesreiches auf Erden. — In bewußtem Gegensatz zu den christologischen, trinitarischen und anthropologischen Irrlehren hat der zweite Haupttheil der Dogmatik in der Christologie, Pneumatologie und Eschatologie diese Hauptmomente der Heilsverwirklichung durchzuführen.

3. Aus alledem ergibt sich, daß der entscheidende Mittelbegriff oder das Realprincip des ganzen Systems das in Christo allein verbürgte Heil (σωτηρία ἐν Χριστῷ) oder die Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott sein kann, wie sie in der Person Christi, des gottmenschlichen Versöhners, kurz: in dem „Christus für uns“ ihr festes Fundament hat.

§ 16. Das Christenthum als göttliche Heils offenbarung.

1. Wir haben bereits in unserer Darlegung des Wesens der Religion (§ 6) vom Standpunkt christlicher Glaubenserfahrung aus gesehen, daß die Offenbarungsidee als Problem, als Postulat und als Wirklichkeit der positiven Religion zu Grunde liegen muß (§ 7). Ohne sie wäre eine kindlich zuversichtliche Anbetung Gottes als des Vaters unmöglich. Wir suchten sodann das Offenbarungsprincip den verschiedenen Formen der Irreligiosität gegenüber (§ 11) zu rechtfertigen und zu verteidigen. — Hier handelt es sich nun darum, als eine inhaltliche Hauptaufgabe der christlichen Dogmatik es principiell zu begründen, inwiefern und in welchem Sinne sie das Christenthum nur als die thatsächlich in Christo verwirklichte und biblisch bezeugte göttliche Heils offenbarung zu sachgemäßer Darstellung bringen kann und soll. Jener göttliche Factor der Religion gelangt eben nur im Christenthum als der heilsgeschichtlich verwirklichten, wahren Religion zur vollen Geltung. Ja er steht im Vordergrund des christlichen Heilsbewußtseins. Denn dieses verlore seine heilsgewisse Basis ohne die herablassende, dem geistleiblichen Menschen zugängliche, durch That und Wort verbürgte Selbstbezeugung des ewigen Gottes in Zeit und Raum. Mag man noch so sehr das Geheimnißvoll-Ueberveltliche (resp. Ueberzeitliche und Ueberräumliche) in der „absoluten“ Gottesidee betonen; mag man die unumgängliche Bildform der dem Menschen zugänglichen Gotteserkenntniß hervorheben (ich erinnere an den „Symbolismus“ Sabatier's): für das christliche Glaubensbewußtsein hat sich der gnädige Gott, mit dem wir allein kindliche Gebetsgemeinschaft haben können, so geoffenbart, daß wir trotz des geheimnißvollen Schleiers, nein — gerade durch seine barmherzige und herablassende Selbstenthüllung in menschlich zugängliche, zeiträumliche und geistleibliche Form ihn allein fassen, halten und in kindlichem Vertrauen anbeten, ihm in dankbarer Gegenliebe dienen können. Und daß dies nicht ein täuschendes Wunschbild, eine dunkle Ahnung, eine vielleicht auf egoistischer Glückseligkeitstendenz beruhende Einbildung (Phantasma) ist, erweist sich

uns mit aus jener im Laufe der Jahrhunderte in der christlichen und vorchristlichen Gottesgemeinde der Gläubigen bewährten Trostkraft und Hebelkraft dieses Heilsgedankens. Er muß (ursächlich angesehen) auf thatsächlicher Grundlage beruhen. Denn ohne diese wären die weltbewegenden, völker- und herzenernerneuernden Heilswirkungen unerklärbar.

Gleichwohl könnte es ein starker Niederschlag (Reflex) des menschlichen Heilsbedürfnisses, ein aus dem Innern herausgesetztes (mythologisch projecirtes) Darstellungsbild ahnungsvoller Gottessehnsucht sein, läge nicht ein beglaubigtes Zeugniß heilsgeschichtlich verwirklichter Selbstoffenbarung Gottes vor. Ich meine hier zunächst noch nicht die biblische Offenbarungsurkunde (s. w. u. sub 3). Ich denke auch nicht nur an die historische Person Jesu und an die ebenfalls geschichtlich nachweisbaren Wirkungen, die von ihm, seiner Person und seinem Werk, seinen Heilsthaten und Heilsworten ausgegangen sind und bis auf den heutigen Tag durch das Evangelium ausgehen, jedem empfänglichen, heilsdürftigen Herzen erfahrbar und erfassbar. Nein, diese wunderbare und einzigartige Persönlichkeit wäre unverstündlich und unglaublich, stünde sie nicht im Zusammenhange einer ihr vorausgehenden und ihr folgenden heilsgeschichtlichen Bezeugung. Soll Gott, als ein heiliger und heilender Gott, als ein Gott herablassender Liebe und Gnade uns in Christo, sei es auch geheimnißvoll (§ 7, 1), aber doch lebenskräftig offenbar, in Wahrheit faßbar und zugänglich werden, so reicht dazu weder eine etwa vom Himmel gefallene Erscheinung, noch ein aus der Erde gewachsenes oder aus dem fünfdigen Geschlecht erzeugtes Menschenkind aus (s. o. § 15, 2). Christus, als gottmenschlicher Heilmittler, als rettender Messias nicht nur für sein Volk, sondern für die ganze Welt setzt nothwendig eine geschichtliche Selbstbezeugung Gottes in That und Wort (§ 7, 3) voraus, die in der Fleischwerdung des Wortes gipfelt.

Das Christenthum, als göttliche Heils offenbarung betrachtet, kann nicht in der bloßen übernatürlichen Mittheilung seligmachender Wahrheit oder gar in der lehrhaften Codificirung dessen, was

zu unserm Heil uns zu wissen und zu thun nöthig ist (ad salutarem generis humani informationem, wie die alten Dogmatiker sagten) bestehen; noch auch dürfen wir es darauf beschränken, daß ein neuer Anstoß schöpferisch-genialer Art zu frommer Erregung (Schleiermacher) oder zur Berichtigung des Gottesbewußtseins durch die Gottmenscheitsidee (Hegel, Biedermann, R. Rothe) oder zu normaler Lebens- und Liebesbethätigung in einem Reiche Gottes und zur Herrschaft über die vielgetheilte Welt (Kant, Ritschl u. A.) dargeboten werde. Die Irreligiosität — wie wir gesehen (§ 10 ff.) — besteht ja nicht bloß in theilweiser Verdunkelung oder Trübung des Gottesbewußtseins oder in einer bloßen Hemmung des gottgemäßen Verhaltens. Vielmehr seufzt die Menschheit in Folge wirklicher Gottentfremdung und heillosen Gottesfeindschaft unter der dämonisch knechtenden Macht der todbringenden Sünde. Vergeblich würde sie nach dem Heil und der Heilsgewißheit ausschauen, wenn nicht Gott selbst durch neuschöpferische, rettende Heilsthat sie zum Leben in der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft wiederherstellte. Solche Heilsthat kann nicht ein vereinzelt erschütterndes, leiblich-wahrnehmbares Naturereigniß sein. Sie muß den Stempel des geistigen, erlösenden, persönlichen Gottes an sich tragen. Andererseits kann die Heilswirkung von dem leiblich bedingten Menschen doch nur dann erlebt und erfahren werden, wenn der ewige und überweltliche Gott kraft seines der Welt innewohnenden Lebensgeistes sich in leibliche, zeiträumliche Gestalt kleidet. Das liegt nach Allem, was wir oben (§ 7, 3) über das Offenbarungsprincip entwickelt haben, auf der Hand. Wie die Verleiblichung seiner Heilsgedanken das Ende der Wege Gottes sein soll (§ 15, 3 c), so wird auch der Anfang, Fortgang und Höhepunkt der göttlichen Heils offenbarung den Heilswillen und die Heilsgedanken Gottes in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt für uns verkörpern müssen.

In diesem Sinn können wir es als die Hauptaufgabe, ja (objectiv angesehen) als den Centralinhalt der ganzen christlichen Dogmatik bezeichnen, daß die Fleischwerdung des Wortes (Incarnation) und die Wortwerdung des Geistes (Inspiration) als

die beiden sich gegenseitig bedingenden und ergänzenden (correlativen) Kernpunkte der christlichen Heilsreligion, sofern der göttliche Offenbarungsfactor dabei in Betracht kommt, zu vollem Verständniß und zu allseitiger Rechtfertigung gelangen. Hier können wir nur in principieller Beleuchtung das Postulat stellen und näher begründen. Die Ausführung muß dem System selbst überlassen bleiben.

Von Incarnation reden wir nicht nur in dem specifischen Sinne, wie sie in der Person des erschienenen Gottmenschen zu Tage tritt. Was in Christo seinen Gipfelpunkt hat und einst für alle Welt zu herrlicher (dogologischer) Klarheit kommen soll (§ 15, 3), hat seinen Anfangspunkt bereits im Geheimniß der Schöpfung dieser geistleiblichen Welt, sofern sie der Boden ist für die Geschichte, die sich zwischen Gott und Menschheit vollzieht. Daher reden wir mit Recht von einer Natur-Offenbarung, die im Menschen kraft des Gewissens ein Suchen nach Gott weckt und ihn bereits unentschuldig macht, wo er sich von ihm abwendet (Röm. 1, 19 ff.; 2, 15 ff. s. o. S. 99 ff.). Aber erst die deutliche Verkörperung seines Heilsgedankens kann dem Menschen die Gewißheit göttlichen Heilswillens geben. Schon die gesammte Naturwelt, wie sie durch Gottes Geistesmacht und Geisteswort ihren sichtbaren Bestand hat, schließt in soweit auch bereits eine geheimnißvoll-offenbare „Fleischwerdung des Wortes“ in sich. In höherem Maße und in specifisch geistlicher Eigenart, in persönlicher Verkörperung erscheint aber die ganze Reihe der Gottesthaten und der Kundgebungen seines Heilswillens als ein stetes Werden der Incarnation. Wir meinen das nicht etwa im Sinne der wiederholten Buddhistischen „Incarnationen“. Denn da handelt es sich überhaupt nicht um eine Selbstbezeugung des persönlichen Heilsgottes, noch auch besteht ein geschichtlicher oder heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen Kundgebungen (Manifestationen) der rein pantheistisch vorgestellten oder nihilistisch verflüchtigten Gottesidee. Auf dem Boden der heilsgeschichtlichen Offenbarung im christlichen Sinne ist es der Gott der Gnade und des Erbarmens, der ent-

weder selbst kraft liebevoller Selbstbeschränkung in die Sichtbarkeit tritt und in verkörperter persönlicher Erscheinung (Theophanien, Angelophanien) sich den menschlichen Trägern der Heilsgeschichte offenbart. Oder aber diese Träger des heilsmittlerischen Gedankens, ein Adam, Noah, Abraham, Moses, David, Salomo und alle Propheten erscheinen selbst als (typische) Vorbilder des Messias, des Gottes- und Davidsohnes, in welchem die Incarnationsidee zu voller Erscheinung und Verkörperung gelangen sollte und thatsächlich gelangt ist. Es stellt sich also die erzieherisch fortschreitende (incarnirende) Gottesoffenbarung dar wie ein sich stetig entwickelnder Anschauungsunterricht für die Menschenkinder, die Gotteskinder zu werden bestimmt sind.

Der wahre, gottgewollte Heilsgedanke, die Heilsabsicht des gnadenreichen Gottes prägt sich aber in diesen Thatfachen und Personen nur unter der Voraussetzung deutlich und faßbar, d. h. offenbarungsmäßig (§ 7, 2) aus, wenn die Thatfachen durch den Geist Gottes im Wort bezeugt und die betreffenden Personen als berufene Träger des heilsmittlerischen Gedankens von dem Geiste Gottes je nach Bedürfnis und mit Rücksicht auf das jeweilige Stadium der heilsgeschichtlichen Erziehung geleitet, ergriffen und erfüllt sind. In diesem Sinne glauben wir die Forderung stellen und die Erwartung hegen zu dürfen, daß mit der anschaulichen Thatoffenbarung (Incarnation) die geisterfüllte deutende Wortoffenbarung (Inspiration) Hand in Hand geht. Die Offenbarung des alten, wie des neuen Bundes besiegelt und bestätigt nur jene Forderung und diese Erwartung (vgl. oben § 7, 3). Wie die neutestamentliche Heils offenbarung dadurch angebahnt wird, daß der Gott des Erbarmens in dem Volk des alten Bundes „Wohnung machen“, ja sinnbildlich (z. B. in dem „Zelt der Zusammenkunft“) seine Nähe verkörpern und durch sein Wort bezeugen will, so ist es auf Grund der in Christo verwirklichten Incarnation der Gott herablassender Gnade, der in den Heilsmedien, insonderheit in dem Sacrament des Altars uns seine Nähe geistlich verbürgt, gleichsam durch fortgesetzte verleiblichende (incar-

nirende) und vergeistigende (inspirirende) Wirksamkeit zur Stärkung unseres Glaubens concentrirt.

Es erscheint von höchster principieller Bedeutung, daß wir namentlich die vielbesprochene und vielumstrittene Idee der „Inspiration“ nicht etwa auf die „Eingebung“ (Theopneustie) der heiligen Schrift (i. w. u. sub 3) beschränken oder gar als sonderlichen Act des dictirenden heiligen Geistes beim Niederschreiben göttlicher Offenbarungsgedanken durch dazu berufene menschliche Handlanger (amanuenses) uns vorstellen (so neuerdings W. Koelling). Das gäbe nur eine mechanische Verbalinspiration, die des lebendigen, heilsgeschichtlich sich bezeugenden Gottes unwürdig wäre und in der zur Heilsgewißheit berufenen Gottesgemeinde nur falsche Sicherheit oder berechtigten Zweifel, nicht aber lebendigen Glauben erzeugen könnte. Vor dieser Gefahr einer magischen Inspirationsidee bewahrt uns der Gott der Heils offenbarung eben dadurch, daß er von Anfang an und im weiteren Fortgang der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung seinen Geist in menschlichem Wort schöpferisch und neuschöpferisch verkörpert und der menschlichen Seele derart persönlich einhaucht, daß sie empfänglich werde für Gottes väterliche Heilsabsicht und selbstthätig wirksam in der Bezeugung seines Heilswillens und seiner Heilswahrheit. Es hebt also die inspirirende Gotteswirkung nicht die menschliche Freiheit auf, sondern läßt sich erzieherisch zu ihr herab, um sie in den Dienst des jeweiligen Offenbarungszwecks zu stellen. Es soll eben dadurch der vom Geist ergriffene Gottesmensch trotz seiner Sünde fähig werden, Gottes Heilsgedanken begeistert zu erfassen und begeisternd zu verkünden.

Es wurzelt aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer solchen Inspiration — genauer einer Wortwerdung (Inverbation) des göttlichen Geistes in creatürlich-menschlicher Form der Bezeugung — bereits im Geheimniß der Schöpfungsoffenbarung. Was die christliche Glaubenslehre in der Lehre vom „Worte Gottes“ (bezw. den Sacramenten, verbum visibile, im Unterschiede vom verbum audibile, scriptum et praedicatum auf Grund des verbum essentiale und incarnatum) darzulegen haben wird, setzt das

geisterfüllte Lebenswort als Schöpfungsmedium voraus. Ist doch die reale Welt, wie sie „durch den Geist seines Mundes fertig“ geworden, eben deshalb durch Immanenz des Wortes, des Logos geisterfüllt (1. Mos. 1, 2 f.; Ps. 33, 6; Joh. 1, 3 ff.; Ebr. 1, 3 ff.; 11, 3). Und der von der Erde genommene, aber zur Gottesbildlichkeit geschaffene Mensch, dem der Herr seinen Geist (*ruach*, *πνεῦμα* 1. Mos. 2, 7; 1. Kor. 15, 45) einhauchte, ward eben dadurch zur Aufnahme göttlicher Geistesoffenbarung befähigt. So werden uns die Gotteswelt und der Gottesmensch, die leibliche Natur und die geistesmächtige Creatur ein Zeugniß dafür, daß Incarnation und Inspiration Correlatbegriffe sind, die mit einander stehen und fallen; ja, sie ziehen sich durch die ganze Geschichte der Heils offenbarung geheimnißvoll hindurch. Sie verkörpern sich in der Person des Heilandes, der den Geist besaß „ohne Maß“; und sie gelangen in dem einst zu vollendenden gott-menschlichen Reich Christi zu sichtbarer Herrlichkeits-Offenbarung.

Der Gesamttinhalt der Dogmatik wird also um diese beiden Kernbegriffe, wie um die beiden Pole christlicher Weltanschauung sich bewegen müssen. Die beiden „Pole“ stellen sich aber nicht etwa als zwei „Principien“ neben einander hergehend dar. Im Begriff der „Pole“ liegt es ja schon, daß sie die sich bedingenden Endpunkte der Einen Axi sind: der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott. Und nicht etwa erst in der Christologie (Abschn. IV) oder Pneumatologie (Abschn. V) werden wir von der Incarnation oder Inspiration zu reden haben. Diese beiden Grundgedanken durchziehen und durchleuchten das ganze System christlicher Heilswahrheit. Hier, in der Principienlehre, konnten und wollten wir nur ihre tiefe und weitgreifende Bedeutsamkeit für die christliche Offenbarungs-idee darlegen. Es galt, sie als solche Probleme zu kennzeichnen, die zu nothwendigen, unser religiös-sittliches Leben im christlichen Sinne bedingenden Forderungen (praktischen Postulaten) werden, um kraft unserer persönlichen Glaubenserfahrung als thatsächliche, beseligende Wirklichkeit (Realität) innerhalb der Reichsgemeinde Christi erlebt zu werden. Auch hier

ist es die „Theologie des Kreuzes“, die ihre Wahrheit und Fruchtbarkeit dadurch bewähren muß, daß sie den Gott des Heils im Gekreuzigten offenbar werden läßt, in dem fleischgewordenen Wort, das uns vor dem unglückseligen Suchen nach dem unsfaßbaren Allgott bewahrt und uns das liebende Angesicht Gottes des Vaters in trostbringender Weise verkörpert.

Die biblische Berechtigung und constitutive Bedeutung dieser Grundgedanken haben wir bereits in den Anm. zu § 7 dargelegt. Ich verweise hier noch besonders auf Joh. 1, 14, wo das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ beides umschließt: die *ἐνσάρκωσις*, die Fleischwerdung des Sohnes (incarnatio des Verbum essentialis oder aeternum vgl. Joh. 1, 1 ff.; 1 Joh. 1, 2 ff.) oder, wenn wir so sagen dürfen, die *ἐνλόγησις*, die Wortwerdung des Geistes Gottes. Nehmlich 1 Tim. 3, 16, wo das „anerkannt (ὁμολογουμένως) große Geheimniß der Gottseligkeit“ besonders in den beiden Momenten sich erschließt: „geoffenbart im Fleisch“ (*ἐφανερώθη ἐν σαρκί*) und „gerechtfertigt“, d. h. als Wahrheit erwiesen im Geist (*ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*). Bereits in der alttestamentlichen Geschichte (vgl. Matth. 3, 15 mit Hos. 11, 1; f. a. 1 Kor. 10, 4), wie in den alttestamentlichen Propheten lebt und wirkt der „Geist Christi, der in ihnen war“ (1 Petr. 1, 11; 2 Petr. 1, 21) und hat zuvor bezeugt die „auf Christum abzielenden Leiden“ (*τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα*) und die darauf folgenden „Herrlichkeiten“ (*τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*). Daß aber in Christo die incarnirende und inspirirende Selbstbezeugung des uns offenbar werdenden Heilsgottes gipfelt, sich in persönlicher Concentration darstellt, wird sich uns im Fortgange unserer dogmatischen Lehrentwicklung vor Allem aus jenen Selbstzeugnissen Jesu ergeben, wie sie das vierte Evangelium überliefert. Vgl. Joh. 14, 9: wer mich sieht, sieht den Vater; 6, 53: wer mein Fleisch isst, hat das ewige Leben; 6, 63: die Worte, die ich rede, die sind Geist und Leben; Joh. 3, 34: welchen Gott gesandt hat, der spricht die Worte Gottes (*τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ*); denn nicht abgemessen (*ἐκ μέτρον*) verleiht Er den Geist (*τὸ πνεῦμα*). S. auch Joh. 14, 26; 15, 26 (der heil. Geist wird es Euch Alles lehren und zeugen von mir; 20, 22: nehmet hin den heil. Geist etc.). — Aber auch in den Zeugnissen der Synoptiker tritt das zu Tage; z. B. wenn Jesus sich als den Sohn bezeichnet, in welchem der Vater allein offenbar werde (Matth. 11, 27; Luk. 10, 21 f.), oder wenn der incarnirte Gottessohn, der aus dem Geist erzeugt war (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35), auf den der Geist sichtbarlich herabkam (Matth. 3, 16), den Seinen jenen heiligen Geist verheißt, der durch sie reden soll (Matth. 10, 20; Mark. 13, 11). Uns aber — so bezeugt Paulus (1 Kor. 2, 10) — hat es Gott geoffenbart (*ἀπεκάλυψεν*) durch den Geist, der auch die Tiefen der Gottheit erforscht. Vgl. Eph. 3, 6: das Geheimniß Christi (*μυστήριον τοῦ*

Χριστὸν) ist den Menschenkindern kund geworden (ἀπεκαλύφθη) durch den Geist (ἐν πνεύματι). So wird kraft des Geisteszeugnisses das „Wort vom Kreuz“ (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ 1 Kor. 1, 18), das den Weisen und Klugen eine Thorheit (μωρία) ist, den „Geretteten“ eine „Kraft Gottes“ (δύναμις θεοῦ). Vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 2, 1 f., wo Paulus das „Geheimniß Gottes“ bezeugt: οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ἑμὶν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. —

Insonderheit wird die Dogmatik als eine christocentrische und pneu-
matocentrische diese beiden Kernbegriffe oder „Pole“ des Systems vom Anfang bis zum Ende beleuchten und vertheidigen müssen gegen die beiden entgegengesetzten und doch als Extreme sich wieder berührenden häretischen Irrthümer, wie wir sie (vgl. § 11, 1) aus dem Boden des Pantheismus und Deismus, in ethnisirender oder judaisirender Weise hervorsprossen sahen. Das, was seit jeher den Juden ein Aergerniß (σκανδαλον), den Heiden eine Thorheit (μωρία) war, soll die Dogmatik als Gotteskraft (θεοῦ δύναμις) und als Gottesweisheit (θεοῦ σοφία) darzulegen suchen (1 Kor. 1, 21). Der manichäische gefärbte, im Doketismus zu Tage tretende (ethnisirende) Irrthum (vgl. § 15, 2 Anm.) wird weder die Incarnation, noch die Inspiration in ihrer heilsgeschichtlichen Realität erfassen, weil ihm das Fleisch als Träger des Bösen gilt, und weil die concrete menschliche Persönlichkeit und das persönliche Wort unfähig erscheint, den unpersönlich gedachten Geist in sich zu schließen und zu verkörpern. Andererseits wird die abstract-deistische Weltanschauung mit ihrer (judaisisch) ebjonitischen Tendenz die wahre und volle (göttliche) Idealität des incarnirten Wortes und die inspirirende Einwohnung des göttlichen Geistes im Menschenherzen nicht zu verstehen im Stande sein, weil der transscendent gedachte Gott einer solchen Herablassung nicht fähig ist. Beiden Standpunkten gegenüber wird die christliche Dogmatik den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt zu wahren haben und namentlich die Grundideen der Incarnation und Inspiration in ihrer werdenden (ökonomischen) Allmählichkeit (s. w. u. sub 2) zu begründen suchen. —

2. Die werdende, heilspädagogische Allmählichkeit der christocentrischen Offenbarung tritt aber insonderheit zu Tage durch die Wunder- und Weissagungsform ihrer Erscheinung. Das könnte, wenn wir den gassenläufigen Wunderbegriff dabei voraussetzten, auffällig sein. Ja, man wird darin einen Widerspruch, vielleicht gar eine sinnlose Paradoxie finden. Gilt doch Vielen das „Wunder“ wie etwas Abruptes, die Stetigkeit gesetzmäßiger Natur- und Geschichtsentwicklung Durchbrechendes. Um den „gebildeten“ modernen Menschen von vornherein gegen die göttlich

bezeugte Heils Offenbarung einzunehmen oder diese als „überwundenen Standpunkt“ der kindlich-vollstümlichen oder abergläubisch-mythologischen „Vorstellungsform“ zu zeichnen, prägt man einen Wunderbegriff, der weder dem Thatbestande noch der christlichen Offenbarungsidee entspricht. Man sagt dann wohl — und die supranaturalistische Einseitigkeit (s. w. u.) giebt leider Anlaß dazu — das Wunder gelte als eine „Allmachtswirkung“ des auch die Naturgesetze beherrschenden Schöpfergottes, der — im Widerspruch zu der doch von ihm selbst gesetzten Ordnung — diese zeitweilig aufhebe um seinen Alles überragenden Willen persönlich oder durch seine Vollmachtsträger darzuthun. Der widerspruchsvolle, ja widerwärtige Gedanke eines sein eigenes Gesetz nichtachtenden oder zerstörenden, also rein willkürlichen Weltherrschers würde so jeden Wunderbericht oder jede angebliche Wunderthatfache dem besonnenen Forscher — mag er Natur- oder Geschichtsforscher sein — verdächtig erscheinen lassen. Mit „Mirakeln“ bleibt uns vom Halbe, heißt es da. Wir sind gebildete Menschen und haben Respect vor der zusammenhängenden Natur- und Geschichtsordnung! — Nun wir Christen auch, und wir Dogmatiker vollends. Denn unser ganzes Bestreben, unser Denken und Trachten ist darauf gerichtet, den inneren Zusammenhang der Gottesthaten und Gottesworte zu verstehen und wo möglich zu wissenschaftlichem, gemeingültigem Verständniß zu bringen.

Schon oben, bei der Beleuchtung des Offenbarungsprinzips (§ 7, 3) wiesen wir darauf hin, daß das Wunder, als dem Naturgesetz widersprechendes zauberhaftes Einzelmirakel gefaßt, nicht bloß sinnlos sei, sondern daß ihm dann etwas Dämonisches, Gottwidriges, ja für den an den Gott der Heilsordnung Glaubenden geradezu Abscheuliches innewohne. Ob solche Zaubermittel oder Zauberwirkungen (auf Leiblichem oder seelischem Gebiete) möglich seien, ob die heidnischen staunenswerthen Leistungen der Magier oder die modern-mystischen Versuche der Suggestion, der Hypnose, des „Epiritismus“ und „Occultismus“ auf Einbildung oder auf wirklichem, bisher unerklärtem Zusammenhange beruhen, mag dahingestellt bleiben.

Mit den Wundern im Sinne göttlicher Heilspädagogie haben sie schlechterdings nichts gemein. Diese gliedern sich vielmehr nachweisbar ein in den Zusammenhang göttlichen Heilsplanes mit der Menschheit, insonderheit göttlicher Reichsbegründung zur Herstellung einer auf Heilsgewißheit beruhenden Gottesgemeinschaft derer, die ihm in kindlich vertrauender Anbetung nahen sollen und wollen. Und wo dieser Nachweis nicht gelingt, wo das Einzelwunder als solches angestaunt oder als gefeglose, resp. gefegwidrige und willkürliche, ich möchte fast sagen brutale Machtoffenbarung eines „absoluten“ Gottes angebetet wird, da wird dieser Gott zum Bösen und das Zaubermittel — seien es nun „Reliquien“ oder „wunderthätige Bilder“, der „Rock von Trier“ oder „die Wasser von Lourdes“ — zum fetischartigen Idol.

Das Wunder hingegen im Sinne der Heils offenbarung und im Zusammenhange der Heilspädagogie darf weder als sonderliche „Allmachtswirkung“ Gottes im Widerspruch zu dem von ihm selbst stammenden Naturgesetz (Welterschöpfung und Welterhaltung), noch auch als übernatürliche Einzelwirkung Gottes im Gegensatz zu der von ihm selbst geordneten Geschichtsentwicklung (Weltregierung und zwecksetzenden Weltleitung) aufgefaßt werden. Denn die „Allmacht“ Gottes offenbart sich durchaus nicht (qualitativ oder quantitativ) deutlicher in einer „sprechenden Eselin“ als in der gesamten Wunderwelt biologischer Entwicklung, oder stärker in einer „stillstehenden Sonne“ als in dem herrlich gefügten Planetensystem. Im Gegentheil, dem blödesten Auge müßte es einleuchten, daß diese täglich vor unseren Augen sich vollziehenden „Wunder“ der Naturwelt überwältigender von Gottes Allmacht und ordnender Weisheit zu uns reden, als tausend Einzelberichte über angebliche oder wirkliche Abnormitäten. Andererseits werden uns gewaltige Einzelwirkungen biblischer Helden — wie sie von einem Moses oder Josua, Gideon oder Simson, Elias oder Elisa im alten Testamente, oder von Jesus und seinen Aposteln im neuen Testamente berichtet werden — nicht stärker imponiren können oder dürfen, als die gesamnte, jedenfalls auch gottgewollte menschliche Geschichtsentwick-

lung, wie sie die Grundlage alles geistigen Ringens, Strebens und Fortschreitens bildet. Verständlich und in der That imponirend, ja vielmehr allein heilbringend und lichtvoll erscheinen die biblischen Offenbarungswunder uns erst dann, wenn wir sie eben als zusammenhängende Rundgebungen des sich zu uns herablassenden göttlichen Liebes- und Heilswillens erfassen und eben dadurch und darin die freundlich-liebevoll oder gewaltig-ernste Heilsabsicht Gottes verstehen lernen. In diesem Zusammenhange betrachtet sind sie uns nicht einzelne Allmachtswunder, sondern Zeugnisse seines persönlich (geistig) eingreifenden Heilswillens, der die Sphäre des von ihm und zu ihm geschaffenen leiblichen Naturdaseins in den Dienst des Heils- oder Reichszweckes stellt.

Ist doch bereits auf dem sogen. natürlichen Lebensgebiete — nicht bloß bei religiöser Betrachtung, wie Schleiermacher sagte, oder für den anbetenden und der Erhörung gewissen Glauben, wie Ménégos neuerdings es ausführte — das ganze geheimnißvolle Ineinander von Geist und Leib, von (teleologischer) Geschichtsentwicklung und (ätiologischem) Naturproceß ein wunderreiches Buch mit sieben Siegeln. Das spezifische Heilswunder tritt aber als Zeugniß göttlicher Selbstoffenbarung zur Erlösung der Menschheit erst unter der Voraussetzung zu Tage, daß durch die Sünde eine ihrem Wesen nach unnatürliche oder naturwidrige, Tod und Verderben bringende Geistesmacht in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, eine Geistesmacht, die einzig und allein Gott selbst überwinden und durch seine geistige Uebermacht bannen kann. Die Ursprünglichkeit (Originalität) und Unmittelbarkeit (Energie) seines erlösenden Heilswillens, soll er anders die der Sünde, dem Tode und dämonischer Macht verfallene Menschheit aus dem Verderben retten und neues Leben schaffen, könnte ja gar nicht durch bloß „natürliche“ Geschichtsvorgänge im gewöhnlichen Sinne von uns erfaßt werden. Sie muß sich dadurch verkörpern, daß seine Liebesabsicht zur übernatürlichen (nicht unnatürlichen oder naturwidrigen) That, oder zu einer übergeschichtlichen (nicht ungeschichtlichen oder geschichtswidrigen) Thatenreihe wird, die eben in der Incarnation,

in der Fleischwerdung des Wortes, in dem Wunder aller Wunder, in der übergeschichtlich ewigen und doch innergeschichtlich, zeitlich offenbar werdenden gottmenschlichen Person Christi gipfelt. Es hat also keinen Sinn, alle in der Heils Offenbarung berichteten Einzelwunder noch so fest zu „glauben“, d. h. für wahr zu halten, so lange wir ihre Beziehung zu diesem Centralwunder der Welt- und Menschheitsgeschichte nicht durchschauen. Der ins Fleisch gekommene Heiland muß es uns nicht nur in seinen einzelnen heilbringenden Wunderthaten und Wunderworten, sondern als die persönlich erschienene Gnade und Freundlichkeit Gottes angethan haben, indem er unserm herzlich vertrauenden Ausblick auf ihn, den wunderbaren Arzt und Heilbringer mit seinem Leib und Seele gesund machenden Heilswort wiedergeburtskräftig begegnet.

Wie nun Incarnation und Inspiration im Wesen der Heils Offenbarung sich gegenseitig bedingen, so das Thatwunder und Wortwunder, oder das Naturwunder und Geisteswunder als innerlich zusammengehörige Erscheinungsformen der Heils Offenbarung und Kennzeichen (Kriterien) der göttlichen Heilsabsicht. Unter dem thatsächlichen Naturwunder verstehen wir aber nicht eine momentane Aufhebung oder auch nur Durchbrechung der Naturgesetze. Diese bleiben nicht bloß unangetastet, sondern sie werden als vorhandene und allgemeingiltige durch die Wunderwirkung selbst anerkannt und bestätigt. Erst auf ihrer Folie wird ja überhaupt das Wunder als solches seinem Wesen und seiner Eigenart nach erkennbar als eine über die gewöhnlichen (empirischen) Naturvorgänge hinausragende That des persönlichen zwecksetzenden Geistes, hier des sich offenbarenden Heilsgottes. Ist doch im Gebiet menschlichen Personlebens jede geheimnißvolle Freiheitsthat (sofern durch sie, nach Kants seinem Ausdruck, eine Causalreihe begonnen wird) schlechterdings nicht aus bloßen Naturvorgängen erklärbar. Ohne die Natur zu zerstören, ziehen wir sie in unsern Dienst, unterstellen sie dem „Zweck“, passen sie der Idee an, um eine sittliche That, ein sinnvolles Kunstwerk, eine sociale Organisation, kurz ein relativ „Neues“ im Gang der Geschichte zu „schaffen“. Jede geschickte Operation

eines geistvollen Chirurgen, jede rettende That eines vaterländischen Helden, jedes epochemachende Kunstwerk: eine Rafaelische Madonna, ein Shakespeare'sches Drama, eine Beethoven'sche Sinfonie, ein Goethe'sches Kerngedicht; jede patriotische Hingabe an einen großen Gedanken, kraft dessen mit Durchbrechung aller Hindernisse ein gewaltiges lebensfähiges Reich begründet worden, kurz alle specifisch geschichtlichen Erfolge in That und Wort bis auf die letzte technische Erfindung und werkeugliche Verwerthung der Dinge sind insofern wunderbare Ereignisse, als sie sich nie und nimmer aus elementaren Naturvorgängen oder sogen. Naturgesetzen erklären lassen. Als Produkte des schöpferischen und zwecksetzenden Menschengestes stehen sie über der Natur und stammen aus einer höheren Idealwelt.

In ähnlicher Weise vollzieht sich — mutatis mutandis — das Offenbarungswunder, nur daß es als eine That Gottes sich kund giebt oder durch von ihm berufene und gesandte Träger seines persönlichen Heilswillens derart vollzogen erscheint, daß ein übernatürliches und übergeschichtliches Element in diese von Sünde und Tod durchdrungene Natur- und Geschichtswelt hineinragt, um sie seinem persönlichen Heilszweck (seinem Reich), kurz seiner Heils Offenbarungsidee in erlösungskräftiger Weise dienstbar zu machen.

Daher läßt sich auch, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das Incarnationswunder, wie es in der einzigartigen Erscheinung der Person Christi gipfelt, gar nicht ohne das Inspirationswunder denken, wie es in der Menschenschöpfung anfangsweise gesetzt, in jedem gottbegeisterten Träger der Reichs- und Heils Offenbarung uns entgegentritt. Es wird eine Hauptaufgabe der Dogmatik sein, neben der eigenartigen Ursprünglichkeit (Originalität) göttlicher Thatwunder auf dem Gebiete des Naturlebens — sei es im Dienst seines erlösenden Liebeswillens oder zur Kundgebung seines richtenden Zornwillens — auf den steten, fortschreitenden Zusammenhang (die Continuität) der göttlichen Geisteswunder im Gebiete des Personlebens hinzuweisen, durch welche der Gottesgeist in der gottverwandten, weil zu ihm geschaffenen Menschenseele das Organ wach ruft, kraft dessen sie des göttlichen Wahrheitszeugnisses in überwältigender

Weise inne wird. Der gesammte Inhalt christlicher Glaubenslehre — von ihrer ontologischen Grundlage bis zu ihrem dogologischen Abschluß — bewegt sich um diesen wahren und lebensvollen Wunderbegriff. Das Schöpfungswunder setzt sich fort im Wunder der Welterhaltung und Weltregierung, der Heilsanbahnung und Heilsverwirklichung; auch die Heilsaneignung als das innerliche Gnadenwunder und die Heilsvollendung als das schließliche Verklärungswunder sind durchzogen von diesem Einen Centralgedanken, ohne den ein Verständniß für die christliche Heilswahrheit unmöglich ist, ohne den die lebensschaffende und errettende That gegenüber einer gottentfremdeten und dem Tod verfallenen Welt gar nicht denkbar, geschweige denn wirklich wäre. Wer das Wunder bezweifelt oder auch nur als ein „historisch“ unerweisbares oder „natürlich“ nicht erkennbares problematisches Ding dahingestellt sein läßt (Hume, Kant, Ritschl, Ménégoz u. A.), kann kein Verständniß gewinnen für die unergründlichen Tiefen göttlicher Herablassung zu unserem Heilsbedürfniß. Denn Herablassung und nicht in erster Linie Allmachtskundgebung ist und bleibt das innerste, tiefste Motiv aller Heilswunder vor Christo, in Christo und durch Christum, wie sie in stetem Zusammenhange mit dem Heilsgedanken zur Anbahnung und Begründung seines Reiches auf Erden geschehen sind und in der Vollendungszeit geschehen sollen, bis die Wiederkunft des durch Leiden zur Herrlichkeit erhobenen Christus jenes Incarnationsgeheimniß: „Gott geoffenbaret im Fleisch“ und dieses Inspirationsmysterium: „das Wort ward Fleisch“ der ganzen Welt in sichtbarer Verklärung kund thun wird.

Um aber die Gesamtheit aller auf Incarnation und Inspiration hinweisenden Einzelwunder der Heilsoffenbarung uns staubgeborenen, sündigen und gottentfremdeten Menschen zugänglich und glaubhaft zu machen, um in uns durch das gnadenreiche Wunder der persönlich erfahrenen und erlebten Wiedergeburt den Sinn für jenes Verständniß seiner Heils- und Heilungswunder zu wecken, läßt Gott, der Herr mitleidenden Erbarmens, jenes Centralwunder nicht plötzlich (als einen Deus ex machina) in die Welt eintreten. Das

volle Licht würde uns nur blenden. Die Herrlichkeitsoffenbarung ohne vorausgehende Leidensgeschichte Gottes würde die sündige Menschheit nur schrecken und ihre Gerichtsreife darthun. Ja, jedes Einzelwunder, für sich betrachtet, könnte höchstens staunende Bewunderung wach rufen oder ablehnende Zweifel wecken d. h. zum Anlaß für Aberglauben oder Unglauben werden. Erst durch den stetigen Zusammenhang, durch heilspädagogische Anbahnung des in dem Gottmenschen gipfelnden Centralwunders kann volle Ueberzeugung, lebendiger und vertrauender Heilsglaube erzeugt werden. Dazu aber dient die Weissagung.

Auch hier gilt es, im Princip (a limino) den irreführenden Gedanken abzuweisen, als sei das prophetische Moment in der Heilsoffenbarung eine staunenerregende Kundgebung göttlicher Allwissenheit gegenüber menschlicher Kurzsichtigkeit, mit einem Wort: als bestünde die Weissagung in einer Zeit und Raum überspringenden, mehr oder weniger magischen, vom Geist Gottes unmittelbar gewirkten Vorhersehung (Wahrsagerei) in Betreff dessen, was zukünftig geschehen soll. Das mag auf dem Gebiete heidnischer Mantik oder mythischen Orakelwahnens am Platze sein. So arbeitet der Geist Gottes, als ein Geist erzieherischer Ordnung und unsäglich geduld nie und nimmermehr. Hier waltet vielmehr das Gesetz des göttlichen „Noch nicht“, wie ich das in meiner so betitelten Schrift (1895) unter dem Gesichtspunkt der Lehre vom heiligen Geist durchzuführen versucht habe. Die herablassende Offenbarung wird zur gnadenreichen Einhüllung, damit aus dem „Geheimnißvoll-Offenbaren“ (s. o. § 7, 1) das „anerkanntermaßen Große“ und „Herrliche“ allmählich hervorstechen und so in überzeugungskräftiger Weise uns heilsbedürftigen Menschen zugänglich werde. Diese bewunderungswürdige „Geduld“ Gottes des Vaters gegenüber seinen Kindern hat sich im Volk heilsgeschichtlichen Berufs, im Israel des alten Bundes derart kund gethan, daß die wunderbare Geschichte dieses Volkes typisch (weissagend) geworden ist für alle in Christo und im Christenthum gipfelnde Heilspädagogie. Wie die anfängliche Schöpfungsoffenbarung des Einen Heilsgottes nur in den

Traditionen dieses Volkes uns übermittelt ist, so hat auch die neuschöpferische Heils Offenbarung des gnädigen Gottes hier ihre keimkräftigen und weitausschauenden Anfangspunkte. Das wird uns die neuere zweifelsüchtige Kritik des alten Testaments nicht ausreden oder weg demonstrieren können, mag sie auch (s. w. u. sub 3) die einzelnen historisch-urkundlichen Schriften auf ihre literarische Glaubwürdigkeit oder Aechtheit prüfen und sichten. Der wunderbare Weissagungsfortschritt und der prophetische Gehalt dieser Zeugnisse bleibt unverwundlich und wird, wie bisher, die Jahrhunderte überdauern.

Es erscheint uns nun, inhaltlich betrachtet, als eine Hauptaufgabe des Systems christlicher Heilswahrheit, je an dem betreffenden Ort den Nachweis zu liefern, daß jenes Centralwunder der Incarnation und Inspiration von der Schöpfungs Offenbarung an bis zur schließlichen Reichsvollendung verheißungsgemäß d. h. in prophetisch gedeutetem Fortschritt sich heilsökonomisch vollzieht. Jedes Wunder innerhalb der Heilsgeschichte trägt zugleich ein über sich hinausweisendes Moment d. h. Weissagungscharakter in sich. Man kann sich das in einem Doppelbilde anschaulich machen, wie es schon oft in diesem Zusammenhange gebraucht wurde und in der That geeignet ist, die tiefere Idee der Weissagung zu illustrieren. Zeiträumlich betrachtet ist sie perspectivisch geartet, d. h. sie giebt uns im Bilde der Gegenwart und in der Umrahmung des Geschichtlichen den Ausblick in das Ferne, Zukünftige, Endgeschichtliche. Es umschließt — wenn auch noch in nebelhafte Ferne gerückt — der erweiterte Horizont Gegenwart und Zukunft derart, daß das Nahe fern und das Ferne nah erscheint. Das ist nicht etwa Illusion, sondern beruht auf dem Gesetz der Perspective. Und nur in solcher Bildform der Prophetie kann das Göttliche dem heilsbedürftigen Menschen auch menschlich sich annähern, um ihn zum Göttlichen ahnungsvoll zu erheben (ich erinnere vor Allem an die Weissagungsreden Jesu von der Zerstörung Jerusalems und von dem Kommen des Menschensohns). — Andererseits spiegelt uns jeder entwicklungsgeschichtliche Naturvorgang die

Eigenart des prophetischen Weissagungsfortschritts ab. Wer verstünde den „gethürmten Riesen“, den wir „Eiche“ nennen, wenn er nicht aus der Eichel hervorstübe! Das „Wunder“ des mächtigen Baumes in seiner großartigen Verzweigung wird uns verständlich erst aus der Beobachtung seines Wachstums. In der keimkräftigen Samenform ist die geheimnißvoll-offenbar werdende Pflanze verborgen. Der Same, selbst schon Frucht, wird zur Weissagung der wiederum Samen tragenden neuen Frucht. Findet er den geeigneten Boden und die Wachstumsbedingungen, so liegt eine treibende Kraft in ihm, die auf das Fruchtziel weissagend hinstrebt. So könnten wir das Kind als Weissagung auf den Mann bezeichnen; und wenn wir das göttliche Auge dafür hätten, würden wir im Ei, in jeder unscheinbaren Zelle die reiche Fülle des organischen Gebildes zu erkennen im Stande sein. Der prophetische, gottesleuchtete Blick ahnt diese „Fülle“ und spricht sie verheißungsvoll aus; und die Verheißung wird ein Halt für die gläubige Sehnsucht, weil sie ein Zeugniß zuversichtlicher Hoffnung ist. Wir können das den samenartigen (spermatischen) Charakter aller wahren, gottgemäßen Prophetie nennen, wie sie in der Heilsgeschichte waltet, wie sie durch die allmähliche, Jahrhunderte überdauernde Erfüllungsgeschichte den auf Heilstrost wartenden Seelen in Israel versiegelt worden ist und dem pietätvoll suchenden Sinn christlichen Glaubens immer wieder in seinen reichen, unergründlichen Tiefen sich erschließt.

Soll also die Prophetie das Wunder der Incarnation und Inspiration wirklich anbahnen, so wird ihr perspectivischer und spermatischer Charakter sich nicht bloß in einzelnen Wortweissagungen kund geben (das könnte leicht den Eindruck abrupter Wahrsagerei machen), sondern auf einer stetig fortschreitenden Thatweissagung ruhen. Darin liegt die Bedeutung der heilsgeschichtlichen Weissagungstypen, sei es der symbolischen Vorbilder der Erfüllungsgeschichte (in Cultusstätte und Cultushandlungen), sei es der wirklichen persönlichen Träger der Heilshoffnung, wie sie aus dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs herauswachsend, die göttliche Reichs-

idee vorausdarstellen und in annoch beschränkter und in diesem Sinne unvollkommener (particularistischer), aber plastisch umgrenzter, charaktervoller Reinform das werdende Heil und den kommenden Heiland uns vor das geistige Auge stellen. Und was sich im alten Bunde angebahnt hat und durch das deutende Weissagungswort uns verständlich, ja göttlich bezeugt wird, gewinnt durch die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte in dem erschienenen Heilande, seinen Heilsthaten und Heilsworten und dem Zeugniß seiner Apostel, wie seiner Urgemeinde Brief und Siegel. Aber doch so, daß auch auf dem Gebiete der Erfüllungsgeschichte alles bereits Verwirklichte annoch Weissagungscharakter trägt, d. h. auf jene „Fülle der Zeit“ hinweist, wo das Unvollkommene dem Vollkommenen, der Kreuz- und Leidenscharakter der Reichsgemeinde der Verklärungs- und Herrlichkeitsgestalt weichen soll. Ja wir können, entsprechend unserem Grundgedanken der „Theologie des Kreuzes“ sagen, daß die ganze in Wunder und Weissagung sich ausprägende, auf Incarnation und Inspiration hinielende Heils Offenbarung bis in die Gegenwart hinein sich als eine Leidensgeschichte des mit der Sünderwelt Geduld übenden Gottes erweist, so daß erst in der Herrlichkeitsgeschichte der Endzeit die volle Offenbarung Gottes „mit aufgedecktem Angesicht“ folgen soll. Dann erst wird unsere in der von Gott selbst gnadenreich gewollten und sanctionirten Bildform der theologia crucis sich bewegende Glaubenserkenntniß jener theologia lucis weichen, da wir ihn selig schauen werden von Angesicht zu Angesicht, ohne Bild und Gleichniß, in geistleiblicher, verklärter Wirklichkeit.

Alle diese Wunder- und Weissagungsbilder wären aber sammt Incarnations- und Inspirationsidee eitel phantastische Einbildung, wenn das, was wir davon zu sagen und durch die Dogmatik in wissenschaftlich-systematischem Zusammenhange zu begründen haben, uns nicht verbürgt wäre durch eine urkundliche Schriftüberlieferung, die als ein monumentum aere perennius, als ein Denkmal heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung geistesmächtig und weltüberwindend in die Gegenwart hineinragt und unserer Glaubens-

überzeugung und Heilserfahrung den festen Anhaltspunkt gäbe. Ob und inwiefern die uns vorliegende biblische Urkunde dazu angethan ist, werden wir in der nachfolgenden Erörterung principiell zu untersuchen haben.

Beiläufig möchte ich auch in dieser wichtigen Frage, in Betreff der principiellen Beurtheilung von Wunder und Weissagung die inhaltliche Aufgabe der Dogmatik dem Gegensatz gegenüber näher zu kennzeichnen suchen. Die oben (§. 176 ff. vgl. § 11) erwähnten Irrthümer machen sich auch in der Auffassung dieser Seite der Heils Offenbarung in gefahrdrohender Weise geltend und wollen zur Klarstellung des Problems stets im Auge behalten sein. Es ist einerseits der zum abergläubischen Extrem neigende Supernaturalismus mit seiner abstract-dualistischen Transcendenzidee, andererseits der zum Unglauben führende Naturalismus mit seiner concret-monistischen Immanenzidee. Jener betont das schlechthin Wunderbare der Heils Offenbarung auf Kosten der menschlich-geschichtlichen, in gewissem Sinne naturgemäßen Stetigkeit der Entwicklung. Dieser verkennet oder leugnet geradezu den übergeschichtlichen und in dieser Hinsicht auch übernatürlichen Charakter des göttlichen Selbstzeugnisses in That und Wort. Jener will neben dem Wunder als göttlicher Allmachtsfundgebung, die Weissagung als Zeugniß seiner Zeit und Raum überragenden Allwissenheit zum Beweis für die übermenschliche Herkunft der Offenbarung verwenden. Er vergißt dabei, daß vielmehr erst der Zusammenhang der Offenbarungskonomie die Göttlichkeit jener Wunder und Weissagungsfülle uns zu erweisen, ins klare, überzeugungskräftige Licht zu stellen im Stande ist. — Dieser, der Naturalismus, sieht gerade die Wunder- und Weissagungsfülle der Offenbarung als Gegenbeweis gegen ihre Wahrheit und Berechtigung an, indem er den Entwicklungsgedanken so betont, daß schließlich nicht bloß eine persönliche Selbstbezeugung Gottes zum Heile der Menschheit unmöglich wird, sondern auch jede aus den Naturvorgängen nicht erklärbare Geistes- und Freiheitsthat des Menschen illusorisch, die ganze Menschheitsgeschichte, sofern sie sich vom Naturproceß abhebt, unverständlich wird. Dem gegenüber wird in der Dogmatik das übergeschichtliche und übernatürliche Eingreifen Gottes in die Weltentwicklung so darzulegen sein, daß die Anbahnung, Entwicklung und Vollendung einer ihn kindlich anbetenden Gottesmenschheit, kurz das gottgewollte Ziel eines mannigfach gegliederten Reiches Gottes in Christo verständlich werde. — Daß wir mit dieser Auffassung der inhaltlichen Aufgabe der Dogmatik uns ganz auf biblischem Boden bewegen, braucht im Rückblick auf das zu § 7, 2 (Anm.) Angeführte hier nicht erst nachgewiesen zu werden. Denn der Gott, der allein „Wunder thut“ (Ps. 46, 6; 77, 16; 114, 4 vgl. Deut. 12, 24) und der allein „Weissagung“ giebt (Hos. 12, 11), tritt uns ja

als der „Gott der Geduld und des Trostes“ (Röm. 15, 5 vgl. 9, 22) eben dadurch entgegen, daß er die *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* (Eph. 3, 9) als ein „Geheimniß seines Willens“ (Eph. 1, 9) uns allmählich und zielschließlich (*εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*) kund thut, um, vom Weibessamen (1 Mos. 3, 15 f.) ausgehend, spermatisch und perspectivisch das Heil und die Erlösung vorzubereiten und schließlich Alles unter Ein Haupt in Christo zusammenzufassen. Die ganze Dogmatik und insonderheit der Abschnitt III (von der göttlichen Teleologie und Oekonomie) wird solches von ihrem systematischen Gesichtspunkte aus darzuthun und biblisch zu beleuchten haben.

3. Zur Geschichtlichkeit des Christenthums als der offenbaren Heilsreligion gehört — nicht bloß thatsächlich, sondern mit begrifflicher (principieller) Nothwendigkeit — die urkundliche Bezeugung im geschriebenen Wort als dem lebendigen und bleibenden Denkmal göttlicher Heils Offenbarung. Bei dem Wechsel der Zeiten im Lauf der Jahrhunderte müßten im Fall der bloß mündlichen Verkündigung die Offenbarungsthatfachen zu schwankenden Mythen, die Offenbarungswahrheiten oder Lehren zu verschwommenen Traditionen ausarten. Und der Hauptzweck der Offenbarung, Heilsgewißheit und zuverlässigen Heilsglauben in uns zu wecken und zu festigen, ginge verloren oder bliebe unerfüllt. Dieser Zweck wird aber nicht, wie der einseitige Supranaturalismus (s. o. S. 177 ff.) meint, auf dem Wege erreicht, daß man — sei es durch einen hierarchischen Machtspruch, sei es durch erschlichene Scheinbeweise — die heilige Schrift mit der „übernatürlichen“ Gottes Offenbarung selbst gleichsetzt oder sie mit dem Heiligenschein schlechthin göttlicher Unfehlbarkeit (absoluter Infallibilität) umgiebt, ohne ihrem geschichtlich gewordenen Charakter, d. h. der echt menschlichen Seite dieses Schriftdenkmals Rechnung zu tragen. Wie wir oben sahen (S. 99 ff.), liegt bereits im Begriff der Offenbarung der Gedanke des allmählichen Werdens. Damit geht nothwendig eine zeitweilige Unvollkommenheit Hand in Hand, eine Anpassung an menschliche Heilsfähigkeit und Heilsbedürftigkeit, eine Verhüllung der „absoluten“ Wahrheit in weisagende Bildform, eine Einkleidung göttlicher Heilswahrheit in die Knechtsgestalt menschlichen Wortes. Entsprechend dem werdenden Mysterium der Incarnation (s. o.

S. 263 ff.) will auch die Schriftinspiration so verstanden und gefaßt sein, daß man dem geschichtlichen Bedürfniß Rechnung trägt. Wie Christus und sein Selbstzeugniß den Stempel erzieherischer Weisheit und Allmählichkeit aufweist, so auch das Schriftganze, dessen Schlüssel uns in dem Evangelium von Christo gegeben ist. Freilich in dem Sinne irrthumsfrei wird sich der Kirche Christi und in ihr dem einzelnen Christen die heilige Schrift allerdings erweisen und bewähren müssen, daß sie die Heilthaten und Heilsgedanken Gottes in ausreichender, deutlicher und widerspruchsfreier Weise uns verbürgt und überliefert. In diesem Sinne und im Lichte heilsgeschichtlichen Zusammenhangs — wie er im Selbstzeugniß Jesu gipfelt — wird sich dem Christen, wie dem theologischen Forscher die heilige Schrift immer von Neuem kraft des in ihr waltenden göttlichen Geistes selbst bezeugen müssen, wie sie sich der Kirche, der Gemeinde Jesu, von Anfang an durch alle Jahrhunderte und trotz aller Anfeindungen des naturalistischen Unglaubens und zerstörender Kritik als unverwundliches Gotteswort bewährt hat. Diese feste, auf Erfahrung des Glaubens und vertiefter Schriftforschung ruhende Ueberzeugung werden die einzelnen, gar nicht in das Gebiet der Heils Offenbarung hineinschlagenden naturwissenschaftlichen, chronologischen und zeitgeschichtlichen Irrthümer oder Ungenauigkeiten (Varianten) in der Textüberlieferung nimmermehr zu erschüttern im Stande sein. Ja, die theologische und kritische Erforschung der einzelnen Schriften der Bibel — in Bezug auf ihre geschichtliche Verbürgung (Authentic, Integrität, Autopsie) — werden wir vom dogmatischen Standpunkt aus nicht bloß freigeben, sondern fordern müssen, in der zuverlässigen Ueberzeugung, daß jenes Gold göttlicher Heilswahrheit im Feuer der Kritik sich erproben und um so glänzender in seiner Echtheit zu Tage treten wird. Nur darf bei entschiedener Abweisung jenes fertigen und apodiktischen Infallibilitätsstandpunktes, der die Bibel als ein „Dictat des heiligen Geistes“, als einen „Brief Gottes an die Menschheit“, kurz als inspirirtes Zauberbuch gleichsam vom Himmel gefallen sein läßt, um ängstlichen Seelen eingebildete Sicherheit statt kampfreicher

Glaubensgewißheit zu bringen — nur darf, sage ich, bei jener kritischen Untersuchung nicht das ebenfalls „dogmatisch“ motivirte Vorurtheil herrschen, daß alles Wunderbare zweifelhaft oder „unhistorisch“ sei, wie der einseitig naturalistische Standpunkt (s. o. S. 280 f.) behauptet. „Unbefangene“ Kritik ist das nicht, sondern im höchsten Maße befangene, weil ihr der verständnißvolle Sinn der Pietät fehlt, der einer großen, Lebendigen und in diesem Sinne stets wunderbaren Auctorität gegenüber am Plage ist.

Lebendige Auctorität wird aber die heilige Schrift in ihrem ganzen, großartigen Zusammenhange, wie in ihren einzelnen Kernsprüchen nur denen werden, die als ehrlich suchende Seelen mit Heilsbegier und betenden Herzens sich in ihre Tiefen versenken und sich die Kleinheit und Erbärmlichkeit ihrer eignen Vernunftkritik, sowie die Unzulänglichkeit ihrer angeblich streng „wissenschaftlichen“ Untersuchungsmethode bescheidenlich zum Bewußtsein gebracht haben. Andererseits werden bibelgläubige Forscher sich davor hüten müssen, in kleingläubiger Angst vor den angeblichen „Resultaten“ der negativen Menschenkritik zurückzuschrecken und sich in den Sicherheitshafen der Infallibilitätsdoctrin vor dem stürmisch wogenden Meere des Zweifels zurückzuziehen. Sie sollten doch nie vergessen, daß die Propheten und Apostel, die gottbegeisterten Auctoren der Schrift, ebenso wie Christus in seinem geisterfüllten Selbstzeugniß nie durch einen äußeren Machtspruch, mit Berufung etwa auf ihre „Infallibilität“ Glauben gefordert oder Glauben geweckt haben, sondern lediglich durch die innere Zeugungs- und Ueberzeugungsmacht ihres Wortes, das sich eben dadurch als Träger göttlichen Geistes erlösungs- und bekehrungskräftig erwies. So wird auch die Bibel, als das urkundliche Zeugniß heilsgeschichtlicher Geistesoffenbarung, wie dem Einzelnen als Erbauungsbuch κατ' ἐξοχήν, so der Kirche als normgebende, weil geisterfüllte Auctorität für ihr Lehren und Leben fort und fort von Neuem sich dadurch bewähren müssen, daß sie, wie Luther sagt, „Christum treibet“ oder „Christum uns einbildet“. Die christologischen Irrthümer — die, wie wir oben sahen, vom doketischen oder ebjonitischen, supranaturalistischen oder

naturalistischen Standpunkte ausgehen — werden sich daher stets auch in der Schriftauffassung abspiegeln und entweder ihren echt menschlichen oder echt göttlichen Charakter gefährden. Auch in der heiligen Schrift, als dem Wort vom Kreuz, verkörpert sich das gottselige Geheimniß der theologia crucis.

Es kann aber hier in der dogmatischen Principienlehre nicht unsere Aufgabe sein, die Inspiration oder den göttlichen Charakter der Schrift als Offenbarungsurkunde darzulegen oder apologetisch zu begründen. Unter Voraussetzung der persönlichen Glaubenserfahrung des Einzelnen von der sich ihm bezeugenden „Gotteskraft“ dieses Wortes (Ebr. 4, 12 des sogen. testimonium spiritus s.), gestützt auf die gemeinsame Glaubensüberzeugung der christlichen Kirche in Betreff der einzigartigen göttlichen Auctorität (auctoritas normativa, judicialis) der heiligen Schrift für Lehre und Leben, hat die gesammte theologische Wissenschaft und namentlich die speciell biblische Forschung sich in dieses überreiche, unererschöpfliche Problem zu versenken. Es entspricht durchaus dem geheimnißvollen Charakter göttlicher Offenbarungsökonomie und der geschichtlichen Eigenart seiner Offenbarungswege, daß der Gott des Heils auch das Schriftdenkmal seiner erlösenden Liebe uns Menschen in menschlicher Weise, d. h. unter zeitgeschichtlichen Bedingungen und Formen hat zugänglich machen wollen. Wenn aus dieser menschlichen Hülle, aus der vergänglichen und brüchigen Schale nur immer wieder der triebkräftige Kern beseligender Heilswahrheit in Christo zu Tage tritt, wird sich auch dem ehrlich suchenden Forscher die Bibel als die Scheuer erweisen, in der jener „gute Same“ aufgespeichert liegt, um immer wieder, aus ihm entnommen, auf den Acker der Welt — als verkündigtes Wort des Evangeliums — fruchtbringend ausgestreut zu werden.

Neben den einzelnen Fächern der biblischen Theologie wird aber insonderheit die Dogmatik als System christlicher Heilswahrheit in ihrer Art den wissenschaftlichen Nachweis dafür zu erbringen haben, daß und warum und in welchem Sinne dieses Schriftwort in seiner gottmenschlichen Eigenart uns nicht bloß als Quell-

punkt für den fortgehenden Strom des Gnadenmittelwortes gilt, sondern auch als deutliche, sich selbst auslegende und für das kirchliche Lehrbedürfnis ausreichende Norm der Bekenntnissbildung und Glaubensüberlieferung im Dogma (§ 17, 2). Da wird denn namentlich in der Pneumatologie und Gnadenmittellehre (Abschn. V, 1) durch Darlegung in systematischem Zusammenhange zu Tage treten müssen, ob und in welchem Sinne wir den oben dargelegten tieferen und weiteren Begriff der Inspiration (in ihrer steten Beziehung zur Incarnation) auch auf die Schrift, nach ihrem geschichtlich vorliegenden Thatbestande und ihrem wunderbaren, d. h. gottmenschlichen Charakter anwenden können und dürfen. Da wird sich auch die heut zu Tage brennende Frage: ob Schrift- oder Personalinspiration — entscheiden müssen. Jedenfalls kann man jene nur in der bedingten Form bejahen, daß diese die Voraussetzung dafür bildet. Buchstaben, Wörter, Sätze lassen sich nicht „inspiriren“, wenn man dem heiligen Geist nicht in mechanischer Weise Souffleurdienste oder Dictatarbeit zuschreiben will. Die Schrift kann nur „inspirirt“ sein im Sinne der lebensvollen göttlichen Machtwirkung des heiligen Geistes in den berufenen Trägern der Heils Offenbarung. Das wird die Dogmatik selbst näher darzulegen haben. — Bei der Untersuchung über das sogen. „Formalprincip“ der christlichen Glaubenslehre (Abschn. II, § 23) werden wir aber auch die Art der methodischen Verwerthung der Schriftautorität für die Erhärtung der systematisch zu entwickelnden Heils- oder Glaubenslehren uns klar machen müssen. Namentlich wird für den lutherischen Dogmatiker diese Frage — gegenüber dem römischen (gesetzlichen) Traditionen- und dem reformirten (abstracten) Schriftprincip — von eminenter methodologischer Bedeutung sein.

Für den Inhalt der Dogmatik aber, soll sie anders eine systematische Gesamtdarstellung der in Christo gipfelnden Heilswahrheit sein, versteht es sich von selbst, daß nicht Alles, was in der Schrift geschrieben steht, oder weil es dort zu lesen ist, auch Vorwurf oder Gegenstand der Glaubenslehre werden soll oder darf. Die Heilsfrage selbst, sofern sie die Seligkeit des Einzelnen bedingt,

concentrirte sich uns ja in dem evangelischen Grundgedanken, in dem „Einen was Noth thut“ (s. o. S. 67 ff., 133 ff.). Aus ihm heraus wird die Dogmatik den reichgegliederten Inhalt kirchlichen Glaubens und christlicher Weltanschauung in dem Bewußtsein zu entwickeln haben, daß sie damit dem urchristlichen Lehrgehalt des Evangeliums, also der neutestamentlichen Schriftüberlieferung auf alttestamentlicher Grundlage gerecht wird. Die neueren Streitfragen über die „Geschichtlichkeit“ der vormosaïschen Patriarchen oder der levitischen Gesetzgebung, sowie der Schöpfungs- und Fluthberichte berühren meines Erachtens nicht direct die in der Dogmatik zu handelnde Heilsfrage. Nur im Zusammenhange mit dem Evangelium und dem neutestamentlichen Selbstzeugniß Jesu werden sie von principieller Bedeutung für das Lehrsystem. Die Dogmatik aber wird den sogen. „Schriftbeweis“ in dem Sinne der steten Controle über die urkundliche Verbürgung ihrer Lehrentwicklung im urchristlichen Sinne (gemäß der sogen. analogia fidei) zu führen haben. Die heilige Schrift wird ihr dafür „maßgebend“ (normans) sein, nicht als dogmatischer Lehrco dex (was sie nicht ist), nicht als die eigentliche Quelle wissenschaftlich-dogmatischer Lehrbe gründung (was sie gleichfalls nicht ist), sondern als das göttlich sanctionirte Siegel für die aus der Glaubenserfahrung zu entwickelnde Heilswahrheit in Christo (s. § 24).

Wie aber diese Heilswahrheit dem Einzelnen (auch dem dogmatisirenden Subject) nicht zu eigen geworden ohne kirchliche Ue berlieferung und kirchliches Lehrzeugniß, so wird die Dogmatik — wie ihr Name uns kund thut — nicht ohne stete Fühlung mit dem schon bekenntnismäßig formulirten und confessionell ausgeprägten Dogma sich sachgemäß durchführen lassen. Davon wird der nächste Paragraph zu handeln haben.

Bevor ich das gewonnene Resultat unserer principiellen Untersuchung über das Christenthum als göttliche Heils Offenbarung zusammenfasse, möchte ich noch kurz — im Rückblick auf die oben berührten Gefahren des einseitig doketischen Supranaturalismus und des einseitig ebjonitischen Naturalismus — auf die Bedenklichen Folgerungen hinweisen, die sich aus diesen irrthümlichen Weltanschauungen ethnisirender und judaisirender Art in Betreff der dog-

matischen Beurtheilung und Verwerthung des biblischen Schriftdenkmals ergeben. Es wird zur apologetischen Aufgabe der Dogmatik gehören, bei ihrer Schriftverwendung durch das ganze System, wie bei ihrer speciellen Darlegung der Lehre vom geisterfüllten Gottesworte (Abschn. V, 1) jener beiden Extreme sich zu erwehren. Sie wird nachzuweisen haben, daß der aus dem abstracten Supranaturalismus hervorgehende Infallibilismus mit seiner mechanistischen Verbalinspiration dem menschlich-geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarungsurkunde nicht gerecht wird, und daß sein „Wunder- und Weissagungsbeweis“ allenfalls abergläubische Unterverfälschung unter das göttliche „Dictat“ des heil. Geistes, also unter eine unlebendige Auctorität hervorrufen kann, aber nimmermehr die wahre Pietät lebendig vertrauenden und stetig sich vertiefenden, Alles prüfenden und das Gute behaltenden Glaubens. Mit einem Wort, er züchtet den falschen (dogmatistischen) Sicherheitsstandpunkt, der bei ehrlichen Gemüthern mit innerer Nothwendigkeit den Zweifel (Skepticismus) wachruft. Daß jener Christologische Hauptirrhum, den wir als den doketischen und in seiner Consequenz monophysitischen (s. o. S. 242 ff.) kennzeichneten, hier mitspielt, liegt auf der Hand und liefert uns den Beweis, daß die Auffassung Christi auch für das Verständniß des gottmenschlichen Charakters der heil. Schrift entscheidend ist. Wer in der Person des Heilandes das menschlich-geschichtliche Moment, seine Kreuzes- und Leidensgestalt verflüchtigt, wird auch die Knechtsgestalt der heil. Schrift und — wenn wir so sagen dürfen — ihre Leidensgeschichte innerhalb der gottfeindlichen Welt, ihr Getreuzigt- und Geschmähtwerden, ihre Verspottung und Verhöhnung und ihre mitten in solcher Schmach sich bewährende Herrlichkeit und Verklärung nicht zu verstehen und zu würdigen im Stande sein. Und das, was von jenem supranaturalistischen Standpunkte aus als „Verherrlichung“ des Gotteswortes erscheint, erweist sich im Grunde — wie bei dem angeblichen *δοξάζειν τὸν Χριστόν* von Seiten der Doketen — als eine Herabsetzung, weil als ein Verkennen der Herablassung Gottes zu dem menschlichen Heilsbedürfniß. Man vergißt bei diesem „Herrlichkeitsstandpunkt“ (wie er aus der falschen theologia gloriae herausgeboren wird), daß der Gott der Gnade nie in abrupt ungeschichtlicher Weise wirken kann und will, weil das den Zweck seiner für Menschen berechneten Reichsoffenbarung zerstören würde. Es erschiene geradezu das Heilsgottes unwürdig, wenn er gleichsam als allmächtiger Zauber- künster ein infallibles Lehrbuch der Wahrheit vom Himmel herabsendete und dadurch unseren Forschungstrieb, wie unsere Prüfungspflicht lähmte, ja jene Erfahrungsmöglichkeit aufhob, wie sie doch nur aus der Vertrautheit mit dem „Wort vom Kreuz“, das selbst Kreuzesnatur trägt, hervorgeht. Das „prüfet Alles“ (*πάντα δοκιμάετε* 1 Theff. 5, 21) bezieht sich ja auch auf die prophetische Weissagung (vgl. Röm. 12, 2; Phil. 1, 10, wo das *δοκιμάζειν τὰ δια- γέροντα* sich auch auf den „Gotteswillen“ bezieht; 1 Joh. 4, 1: *δοκιμάετε*

τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν. S. a. Matth. 7, 15; Jer. 14, 14; 23, 15 f.; Ezech. 13, 9). Die Mahnung des Forschens (*ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς* Joh. 5, 39) spricht der Herr gegenüber dem alten Testament aus. Das „selbst Hören und Erkennen“ (Joh. 4, 42) ist die Bedingung dafür, daß wir Christum als den von der Schrift bezeugten in Wahrheit erfassen. Das „Bleiben an seiner Rede“ (Joh. 8, 31), das „willige Thun des Gotteswillens“ (Joh. 7, 17), das „brennende Herz“ bei seiner Schriftauslegung (Luk. 24, 32), das „Halten seiner Gebote“ (Joh. 14, 21) — es sind die nothwendigen, sittlich-religiösen Voraussetzungen dafür, daß wir in dem uns Menschen menschlich nahenden Wort die Gottes- und Christusoffenbarung wahrnehmen und lebendig im Glauben erfassen. Selbst die von Christo bezeugte Thatfache, daß kein „Buchstäblein“ (Jota) oder „Häkchen“ vom Gesetze Gottes vergehen werde (Matth. 5, 18), und die ebenfalls aufs alte Testament bezügliche Mahnung des Apostels, „alle Schrift als gottgehaucht“ (*πάντα γραφὴ θεόπνευστος* 2 Tim. 3, 16) sich zur Lehre, Ueberführung (*ἐλεγχός*), Aufrichtung und Züchtigung in der Gerechtigkeit dienen zu lassen, erscheinen bedingt durch den Glauben an den, der mit seinem „Ich aber sage euch“ die Nothwendigkeit und Berechtigung eines heilsgeschichtlichen Offenbarungsschritts besiegelt. Ebenso bei Paulus, wenn er dem Timotheus (2 Tim. 3, 16) schreibt mit Hinweis darauf, daß er „von Kind auf heilige Schriften wisse“ (*ἐκὰς γράμματα οἰδώς*), sie könnten ihn „weise machen zum Heil“ durch Glauben in Christo Jesu. Ist es doch der Geist Christi, der vorherbezeugt hat die „Leiden in Bezug auf Christum und die darauf folgende Herrlichkeit“ (1 Petr. 1, 11) durch jene Propheten, die nach der uns geltenden Gnade gesucht und geforscht haben (*ἐξεζητησαν καὶ ἐξηραύνησαν* 1 Petr. 1, 10) in Betreff des Heiles (*περὶ τῆς σωτηρίας*). Und das „festere prophetische Wort“ — wie es allerdings nicht durch „menschlichen Willen“ zu Tage trat, sondern durch die vom heiligen Geist Getragenen (2 Petr. 1, 20 ff. *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*) als „von Gott“ (*ἀπὸ θεοῦ*) kommend sich kund giebt — wird zu einer „leuchtenden Fackel am dunklen Ort“ nur unter der Voraussetzung, daß „der Tag durchbricht und lichtbringend aufgeht in unseren Herzen“. Bei all diesen Zeugnissen Christi und der Apostel dürfen wir nie vergessen, daß sie zunächst nur für die Schrift alten Testaments von maßgebender Bedeutung sind. Das neutestamentliche Evangelium und dessen Schriftdenkmal, wie es ja erst im Lauf der ersten christlichen Jahrhunderte als geschlossenes Ganzes zu Stande kam, wird und muß sich immer wieder durch die geschichtlichen Zeugnisse der alten Kirche (*fides humana*), durch die überwältigende Macht seiner inneren Wahrheit (*fides divina*), durch den Geist Christi, der darin waltet (*testimonium Spiritus S.*), durch den widerspruchsföhen Zusammenhang seiner einzelnen Theile uns so darlegen, daß wir Gottes Heilswort in menschlicher Hülle anbetend bewundern und zu Herzen nehmen lernen. Dann

werden wir — auch in unserer biblisch-theologischen, näher biblisch-dogmatischen Forschung — immer von Neuem dessen inne werden, was Paulus unter der „Geduld“ und dem „Trost“ der Schrift versteht. So dürfen wir denn — auch wissenschaftlich betrachtet — *διὰ τῆς ἐπομοιῆς καὶ διὰ τῆς παρακλησεως τῶν γραφῶν* (Röm. 15, 4) die „Hoffnung“ hegen, den Gott „der Geduld und des Trostes“, trotz unserem räthselhaft analogen Erkennen und trotz allem „Stückwerk unseres Wissens“ (1 Kor. 13, 12) in dem Angesicht Jesu Christi menschlich wahrzunehmen, soweit seine „Klarheit“ im Wort neuen Bundes sich uns geheimnißvoll offenbaren (2 Kor. 3, 18) und kraft des Geistzeugnisses zu unserem Seelenheil erschließen will. Vgl. Joh. 18, 37: *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*; 2 Kor. 3, 3 ff.: die *ἐπιστολὴ Χριστοῦ* ist geschrieben nicht mit Tinte, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes in eure Herzen; denn v. 6: der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig; vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 14 f.

Durch diese echt biblischen Grundgedanken erscheint aber nicht nur die einseitig supranaturalistische und doketische Auffassung des Schriftbentmals gerichtet, sondern es erweist sich uns auch die Unzulänglichkeit jenes naturalistischen und einseitig „geschichtlichen“ Standpunktes, der die heil. Schrift als rein menschliches (resp. volksthümlich-israelitisches) Literaturdenkmal ansieht und in diesem Sinne „wissenschaftlich“ beurtheilen, resp. „kritisieren“ zu dürfen meint. Wir bestreiten im Hinblick auf die hervorgehobene menschliche Seite der Offenbarungsurkunde nicht an und für sich das Recht, ja die Pflicht solcher Kritik. Aber sie wird einseitig geübt und der Sache selbst nicht gerecht, wenn sie, formal betrachtet, von dem dogmatisch gefärbten Vorurtheil ausgeht, daß alles Wunderbare verdächtig sei, während doch ohne das Wunder, wie wir gesehen, der Gedanke, geschweige denn die Wirklichkeit einer Heils offenbarung des uns erlösenden Gottes unsfaßbar wäre (s. die treffliche Erörterung dieser principiellen Fragen in W. Volk's eben erschienener Schrift: „Heilige Schrift und Kritik“. 1896, S. 30 ff.). Andererseits zeigt sich der ebjonitisch geartete Standpunkt mit seiner nestorianisirenden (resp. adoptianischen) Konsequenz darin, daß der gottmenschliche Hebelpunkt und Zielpunkt aller biblischen Heils offenbarung, wie sie in der Person Christi gipfelt, geleugnet oder verkannt wird. Wie in dem Heilmittler trotz aller idealisirenden Aufbauschung nur das religiös-ethische, wesentlich menschliche Element als das Personbildende anerkannt wird (ebjonitisch) oder wie in ihm das „Göttliche“ nur als die gnadenreich (*κατὰ χάριν*) über ihm, dem Sohne des göttlichen Wohlgefallens schwebende, seiner Menschheit sich mittheilende „Geisteskraft“ gefaßt wird (nestorianisch-adoptianisch), so wird auch die Schrift, die von ihm zeuget, ihrem Wesen nach als rein menschliches Product angesehen, das sich nur graduell durch besondere religiöse Tiefe und Geistesfülle von anderen Literaturdenkmälern unterscheidet. Wer aber an

Christum, als den menschengewordenen ewigen Sohn Gottes nicht auf Grund der Schrift und eigener Herzenserfahrung zu glauben im Stande ist, wird auch in die Tiefen der biblisch bezeugten Gottes offenbarung nie und nimmer mehr eindringen können. Und wo dieser verständnißfönnige, pietätvolle Sinn, der das Heiligthum respectirt, nicht vorhanden ist, da wird und muß auch die wissenschaftliche Analyse sich einseitig und lückenhaft gestalten. Sie dringt dann nicht in den Zusammenhang der Schrift offenbarung ein. Es fehlt das einigende Band. Es sind lauter absichtlich zusammenredigirte Stücke. Die weltbewegende Kraft und die wiedergebärende Macht des in sich einheitlich gegliederten und reich ausgeprägten biblischen Gotteswortes bleibt unverstanden und unerklärbar.

So berühren sich auch hier die beiden Extreme der abergläubischen (supranaturalistischen) Infallibilitätsdoctrin mit ihrer dogmatischen Sicherheitstheorie und der ungläubigen (rationalistischen) Fallibilitätsdoctrin mit ihrer skeptischen Zweifeltheorie. Denn beide zerstören mit Hintanfegung der erfahrungsmäßigen Grundlagen gesunder Glaubensüberzeugung den heilsgeschichtlichen, urkundlich bezeugten Zusammenhang göttlicher Offenbarungsökonomie. Sie zerreißen den wunderbar genetischen Entwicklungsgang der biblischen Offenbarungswahrheit, das tiefe, geheimnißvolle, aber beglückende Zueinander göttlicher Selbstbezeugung und menschlicher Heilserlebnisse, göttlicher Geistesfülle und menschlicher Knechtsgestalt des Wortes. Beiden fehlt der verständnißvolle Sinn für die grundlegende Idee göttlicher Selbstbeschränkung, für die leidenswillige Selbsterablassung Gottes, dort wo er zu uns reden will durch Menschen in menschlicher Weise, durch Wort und Schrift, durch seine Propheten und schließlich durch seinen Sohn (Ebr. 1, 1 ff.). Auch hier kann nur eine solche Dogmatik, die vom Standpunkt lutherischer Theologie des Kreuzes — also christocentrisch und staurocentrisch — die Lehre vom verkündigten und geschriebenen Wort Gottes behandelt, dem Verständniß des hier vorliegenden tiefen Problems nahe kommen. Daß jene beiden Einseitigkeiten abergläubischer und ungläubiger Art sich auch auf dem Gebiete der inhaltlichen Verwerthung kirchlich confessionellen Dogmas im System christlicher Heilswahrheit gefahrdrohend geltend machen, wird uns der nächste Paragraph lehren. —

§ 16. Zusammenfassung.

1. Die aller positiven Religion als göttlicher factor (§ 7) zu Grunde liegende Offenbarungsidee gelangt nur im Christenthum als der heilsgeschichtlich verwirklichten Religion zu voller, geistlicher und gottmenschlicher Verwirklichung. Die christliche Dogmatik wird daher den Zusammenhang der auf Incarnation

in Christo abzielenden Heilsthaten Gottes, wie sie in dem auf Inspiration ruhenden Heilswort, vor Allem im Evangelium von Christo bezeugt sind, systematisch zu begründen haben gegenüber der pantheistisch-doketischen (ethnisirenden) und deistisch-ebjonitischen (judaisirenden) Gefährdung (§ 11) dieser beiden Kernbegriffe des Christenthums.

2. Dem menschlichen Heilsbedürfnis entsprechend verwirklicht sich die in Christo gipfelnde Heils offenbarung nur in reichsgeschichtlich allmählicher Selbstbezeugung des übergeschichtlichen Gottes. Die Dogmatik wird diese in Wunder und Weissagung, durch That und Wort sich bekundende Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte des wahren, lebendigen Heilsgottes in bewußtem Gegensatz zum abergläubischen Supranaturalismus und ungläubigen Naturalismus zu erweisen haben.

3. Die heilsgeschichtlich verwirklichte Selbstoffenbarung des gnädigen Gottes kann der Reichsgemeinde Christi (§ 17) nur durch urkundliche Schriftüberlieferung verbürgt und lebensvoll vergegenwärtigt werden. Die Dogmatik wird durch systematische Entwicklung der evangelischen Heilswahrheit die gottmenschliche Eigenart der Inspiration des Schriftwortes ins Licht zu stellen haben gegenüber den beiden Gefahren der abergläubischen Infallibilitätsdoctrin (dogmatistische Sicherheitstheorie) und des ungläubigen Rationalismus (kritizistische Zweifelstheorie).

§. 17. Das Christenthum als kirchliche Heilsgemeinschaft und confessionelles Dogma.

1. Es ist dem modernen Christenthum eigen, daß es einen mehr oder weniger bewußten Gegensatz aufrichtet zwischen „Christlich“ und „kirchlich“. Dabei wird der Begriff „Christlich“ möglichst ideal und verschwommen gefaßt, als religiös-sittliche Lebensrichtung im Sinne Christi, während der Begriff „kirchlich“ durch Vor Spiegelung einer priesterlichen oder pastoralen, einer staatlich oder kirchenregimentlich geregelten „Kultusanstalt“ mit obligatem Dogmenzwang und geistlicher Dressur abschreckend genug zu wirken geeignet

erscheint. Eine christliche Gesinnung in Glaube und Liebe beansprucht ein Jeder, der dem Evangelium und Gebot Christi in persönlicher Treue nachzufolgen gewillt ist. Das Kirchliche liegt ihm mehr oder weniger fern; es flößt ihm Scheu, ja sogar Abscheu ein, sofern er dahinter Pfaffenthum, scholastische Orthodorie und die ganze „Blaserei“ (Kant) hierarchischer Anmaßung wittert. So hat man auch zwischen christlichem „Evangelium“ und kirchlichem „Dogma“ eine Kluft aufgerichtet, einen breiten Graben gezogen, über den zu springen nicht Jedermanns Sache ist. Und doch hat das Christenthum, wie es im Wesen der geschichtlich sich entwickelnden und weltgeschichtlich sich bewährenden Religion begründet liegt, nie und nimmermehr bestanden und bestehen können ohne Gemeinschaftsform, ohne gemeinsames Bekenntnis, ja ohne kirchliche Dogmenbildung. Der sociale Factor aller Religion (§ 8, 1) erscheint auch für das Christenthum als allgemein menschliche Heilsreligion geradezu grundlegend und bedingend.

Das Bewußtsein mancher evangelisch gläubiger Theologen der neueren Richtung bewegt sich da in einem eigenthümlichen Selbstwiderspruch. Einerseits wird das persönliche Christenthum in seiner schier autonomen Selbstgewißheit mit hochentwickeltem „Selbstgefühl“ in den Vordergrund gestellt, und der Freiheitsgedanke, der die Fähigkeit der „Weltbeherrschung“ uns Christen verleihen soll, erscheint als der sittliche Hebelpunkt unserer im Glauben errungenen und in der Liebe sich bewährenden Gotteskindschaft. Andererseits wird zugestanden, ja mit fast einseitiger Emphase betont, daß das „Abhängigkeitsgefühl“ die Grundstimmung in dem religiösen Bewußtsein des Christen sei, und daß der persönliche Glaube nie und nimmermehr in dem Einzelnen zu Stande komme ohne die „Gemeinde“, die uns das Evangelium von Christo übermittelt, und ohne Zugehörigkeit zu dem „Reich“ Christi, in welchem der göttliche „Selbstzweck“ zu seiner Verwirklichung in Form der religiös-sittlichen Gemeinschaft kommen soll. In dieser Ritschl'schen Gedankenreihe machen sich Kant'sche und Schleiermacher'sche Einflüsse in eigenartiger Verschmelzung geltend. Denn — trotz aller Autonomie der „praktischen Vernunft“

und trotz dem Subjectivismus der „frommen Gemüthszustände“ — erscheint der Gemeinschaftsfactor doch von so durchschlagender Bedeutung, daß weder Kant noch Schleiermacher ihn bei Seite setzen oder ignoriren konnten. Vollends heutzutage kann sich ihm Niemand entziehen, der für die in der Luft schwebenden „christlich-socialen“ Interessen Herz und Sinn sich offen erhält. Hat doch Kant in solchem Interesse den Reichsbegriff zu verwerthen und Schleiermacher den Kirchenbegriff neu zu beleben versucht. Scheute letzterer sich doch nicht, die christliche Glaubenslehre oder die „dogmatische Theologie“ geradezu zu definiren (§ 19) als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer „christlichen Kirchengemeinschaft“ zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre! Und ist es nicht ein Hauptbestreben, ja — wie wir gern zugestehen — ein Hauptverdienst Ritschl's und seiner Schule, die Reichsgemeinde Jesu wieder in den Mittelpunkt der Glaubensinteressen gestellt zu haben? Wenn nur nicht sofort ein gewisser Gegensatz zwischen „Reich Gottes“ und „Kirche“ hier aufgerichtet würde, und zwar durch Verherrlichung des sittlich-universell gefaßten „höchsten Gutes“, als welches das Reich Gottes vorgestellt wird, und durch zu enge Begrenzung der religiös-confessionell gearteten und pastoral geleiteten „Cultusgemeinde“, als welche die Kirche sich darstellen soll. Daß die Begriffe Reich Gottes und christliche Kirche sich nicht decken, haben wir schon oben (S. 113 ff.) gesehen. Wir beten um das „Kommen des Reichs“, aber nicht um das „Kommen der Kirche“. Diese ist und bleibt nur die gottgewollte und vom Herrn selbst gestiftete, irdische und zeitgeschichtliche Gemeinschaftsform des Reiches innerhalb der durch Wort und Sacrament mit Christo im Glauben geeinten Menschheit Gottes. Niemand — das steht doch jedem gläubigen Christen fest — kommt zum Vater anders als durch den Sohn. Und Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist. Zum Geistesbesitz gelangt er aber nur durch Wort und Sacrament. Und diese werden ihm lediglich innerhalb der Kirche als der im Glauben lebenden und zu Christo sich bekennenden Heils- und Gnadenmittelgemeinschaft

nahe gebracht. Daß diese durch Wort und Sacrament in Lehre und Leben, in Glaube, Liebe und Hoffnung verbundene „Gemeinde“ (*ἐκκλησία* Matth. 16, 18; vgl. 18, 17; Apostlg. 2, 47) der gegliederte „Leib Christi“ ist (*ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ* Röm. 12, 5; 1 Kor. 10, 17; 12, 27; Eph. 1, 23; 4, 4 ff.; 5, 30 2c.) und als functionirender, sichtbar-unsichtbarer Organismus nicht ohne einen von Anfang an geordneten „Dienst“ (*διακονία* Röm. 11, 13; 2 Kor. 3, 8 ff.; 4, 1; 5, 18; Eph. 4, 12 vgl. mit Matth. 16, 19; Joh. 20, 23) bestehen kann und soll, liegt auf der Hand und wird die Dogmatik selbst näher zu begründen haben. Aber dieses „Amt“ ist nicht an bestimmte priesterliche Einzelpersonen gebunden, sondern der Gemeinde selbst eingestiftet. Gott bewahre uns in Gnaden vor dem Gedanken, die Christenheit uns als Pastoren- oder Theologenkirche vorzustellen und so einen künstlichen Gegensatz zwischen „christlichen“ und „kirchlichen“ Interessen aufzurichten.

Es wird also hier Alles darauf ankommen, was man unter „Kirche“ versteht und in welchem Sinne man den Inhalt der christlichen Dogmatik kirchlich bezw. confessionell oder evangelisch-lutherisch bestimmt sein läßt. Denkt man sich unter „Kirche“ die priesterlich organisirte sichtbare Heilsanstalt, die als geistliches Lebensversicherungsinstitut mittlerisch eintritt, um dem Einzelnen durch sacramentale Versiegelung den Stempel der Zugehörigkeit zu Christo aufzuprägen und von ihm den unbedingten Glaubensgehorsam gegen ihr „unfehlbares Dogma“ als Seligkeitsbedingung zu fordern, so wird das evangelische Bewußtsein gegen solche Veräußerlichung, gegen solch ein menschlich geartetes „Kirchentum“, das vom wahren Christenthum kaum eine Spur mehr aufweist, energische Einsprache erheben müssen. Versteht man hingegen unter Kirche lediglich die fromme „Vereinigung“ oder „Versammlung“ der wahrhaft Gläubigen, sei es zu Cultus-, sei es zu Liebeszwecken, oder die unsichtbare Heilsgemeinschaft der „Wiedergeborenen“ und „Erwählten“, die im Glauben an Christum nach dem Reiche Gottes trachten — so droht wiederum bei solcher Verinnerlichung und Verflüchtigung des Kirchenbegriffs die heilsgeschichtliche Grundlage und die welt-

historische Mission der Gemeinde Jesu gefährdet zu werden. Die von diesem Kirchenbegriff ausgehende Glaubenslehre verliert die Fühlung mit dem überlieferten Bekenntniß (Dogma) und wird sich je nach persönlichem Glaubensbedürfniß ihren wesentlichen Gehalt lediglich aus dem willkürlich (subjectiv) gedeuteten „Evangelium“ mit Ablehnung des „Dogmas“ zusammenzustellen und zu begründen suchen. Dort verwandelt sich die Kirche in ein äußerliches Heilsinstitut, hier in einen Verein (Secte, Congregation) frommer Seelen. Dort beherrscht und bestimmt das gesetzlich gefärbte Traditionsprincip den confessionell-kirchlichen, ein für allemal fertigen Inhalt der Dogmatik mit Zurücksetzung der biblischen Grundlage und der persönlichen Glaubenserfahrung. Hier waltet das Persönlichkeitsprincip derart vor, daß bei dem steten Versuch einer evangelisch-biblischen Begründung die Dogmatik sich gegen das „Dogma“ von vorn herein ablehnend oder mißtrauend verhält und so mit Hintansetzung des gesunden Gemeinschaftsprincips jenen krankhaften Gegensatz zwischen „christlich“ und „kirchlich“ in unnatürlicher und geschichtswidriger Weise zu fixiren sucht. Jenes ist die katholisirende, im Byzantinismus und Papismus nackt zu Tage tretende, im Orthodoxismus nur scholastisch verbrämte Gefahr gesetzlicher Ungrenzung des dogmatisch zugespitzten Glaubensinhalts. Dieses ist die Neigung aller schwarmgeistigen Sectirerei, wie sie, meist an den reformirten Lehrtypus sich anlehnend, unmittelbar aus der Schrift und Glaubenserfahrung ein „undogmatisches Christenthum“ aufzubauen bestrebt ist. Dort gilt die amtlich verwaltete Kirche (das Kirchenthum) als das sichtbar gewordene Reich Gottes; hier wird das Reich Gottes zu einer frommen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, die sich confessionell gar nicht begrenzen und bestimmen läßt. Dort soll die Kirche mit der Sonderconfession sich decken und die Dogmatik wird exclusiv confessionell. Hier ignorirt man den Confessionscharakter der Glaubenslehre gänzlich und vergißt, daß eine confessionslose Dogmatik ein hölzernes Eisen ist. Der Glaube ohne Fühlung mit dem kirchlichen Gemeindebekenntniß wird haltlos. Eine confessionslose Dogmatik läßt sich nur als eine die gereifte Ent-

wickelung des christlichen Bewußtseins ignorirende bezeichnen. Sie trägt den Stempel der Unmündigkeit an der Stirn, weil sie das geschichtlich Gewordene nichtachtend bei Seite setzt und das kindliche Anfangsstadium des christlichen Bewußtseins zu repristiniren sucht.

Um beiden Einseitigkeiten zu begegnen, wird die gesund kirchliche, insonderheit die evangelisch-lutherische Dogmatik vor Allem sich auf die gemein-christliche (ökumenische) Grundlage der bekennenden Kirche Christi zu besinnen haben. Vergessen dürfen wir es nie, daß die Gemeinde Jesu nicht mit einem fest formulirten Dogma ihre Weltmission begonnen hat, sondern mit dem gläubigen Bekenntniß zu Christo, dem Sohne des lebendigen Gottes (Matth. 16, 18 ff.). Ferner: daß die im Glauben sich zu ihm, als ihrem einigen Herrn und Heilande bekennende Gemeinde — seit der wunderbaren Geistesausgießung am Pfingsttage — sichtbar und erkennbar ihre heilsgeschichtliche Mission beginnt durch Predigt des Wortes vom Kreuz und von der Auferstehung sowie durch Spendung der Sacramente, vor Allem der Taufe (Matth. 28, 19 ff.) zur Vergebung der Sünde an die Bußfertigen und zum persönlichen Empfang der Gabe des heiligen Geistes (Apostg. 2, 38). So wird die Menge der Einzelnen der „Gemeinde“ (*ἐκκλησία*) eingegliedert. Und diese thut ihre geistlich geartete „Gemeinschaft“ (*κοινωνία*) des Glaubens in wahrnehmbarer Weise kund durch beständiges „Bleiben in der Apostel Lehre“ (*διδασκί*), sowie im „Brodbrechen“ und „Gebet“ (Apostg. 2, 42). Sie verkündigen nicht bloß von dem alleinigen Heil in Christo (Apostg. 4, 12) auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung; sie leben auch dieses Glaubens und sterben für ihn mit dem Bekenntniß des zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohnes (Apostg. 7, 55 ff.). Ja, das Bekenntniß des Glaubens (*ὁμολογεῖν*, *ὁμολογία* Matth. 10, 32; Röm. 10, 9 ff.; 1 Tim. 6, 12; 1 Joh. 2, 23; 4, 2) wird geradezu als Heils- und Seligkeitsbedingung für die Christengemeinde, für ihre lebendigen Glieder wie für ihre Amtsträger hingestellt.

Es liegt freilich auf der Hand, daß nur der persönliche Glaube, die vertrauende Herzenshingabe an Jesum als den Christ

und die persönlich empfangene Taufe dem Einzelnen das Heil d. h. seine Gotteskindschaft versiegeln kann. Aber er gelangt zu dieser nicht ohne den Dienst der nach Jesu Reichsordnung handelnden und Gottes Heilsmedien im Sinne Christi verwaltenden Glaubensgemeinschaft. Das „wir haben geglaubt und erkannt“ (Joh. 6, 69) gilt für die wahre Kirche Christi aller Zeiten. Kein Christenthum ohne kirchlichen Gemeinglauben, der in der gemeinsamen Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ sich seinen nächsten (cultischen) Ausdruck schafft (Joh. 4, 23 f.) und in der aus dem Glauben geborenen Liebesbethätigung, getragen von der christlichen Hoffnung auf den wiederkehrenden Herrn und sein Herrlichkeitsreich auf Erden die Jüngerschaft Jesu vor der Welt bekundet. So ist der Glaube als kirchlicher Gemeinglaube thatächlich gegründet auf die Frohbotschaft von dem Heil und der Gotteskindschaft in Christo; und das „Reich Gottes“ in seiner universell menschheitlichen Bestimmung gewinnt in dieser Gemeinde zeitgeschichtliche Gestalt, wenn auch zunächst nur unvollkommen und mit ausgeprägt endgeschichtlicher (eschatologischer) Hoffnung auf dem Grunde der Verheißung Jesu von seiner Wiederkunft zur „Aufrichtung des Reichs“ und in dem Sinne der perspectivischen und spermatischen Weissagung (s. o. S. 278 ff.). Entsprechend dem Missionsbefehl Christi (Matth. 28, 19 f.) und der Verheißung des guten Hirten, daß „Eine Heerde und Ein Hirt werden solle“ (Joh. 10, 16), ist die Gemeinde Jesu dessen gewiß, daß ihr „des Himmelreichs Schlüssel“ (Matth. 16, 19; vgl. 18, 18; Joh. 20, 23) anvertraut sind, daß sie als Kreuzgemeinde des kommenden Herrn harren (Matth. 25, 1 ff.) und in dem ihr verordneten Glaubenskampf gegenüber dem Haß der Welt (Luk. 21, 17) bis ans Ende beharren soll (Matth. 10, 22; 24, 13; Luk. 21, 36). So kämpft sie den „guten Kampf des Glaubens“ (1 Tim. 6, 12; Ebr. 12, 1) und sucht die ihr anvertraute „Beilage“ (παράθηξις 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12 ff.): das Heilsgut des Evangeliums in reiner Lehre (διδασχί Apostlg. 2, 42, διδασκαλία Matth. 15, 9, ὑγιαίνουσα 1 Tim. 1, 10) und gemäß apostolischer Ueberlieferung dem Urbilde nach zu bewahren (τύπος τῆς διδασχίς Röm. 6, 17;

ὑποτίπωσις ὑγιαίνόντων λόγων 2 Tim. 1, 13; vgl. 1 Tim. 1, 16; 4, 12).

Es ist also nicht von vornherein ein theologisch formulirtes Dogma, geschweige denn ein theoretisch gegliedertes (dogmatisches) System, das ihren Glauben bestimmt. Es sind vielmehr die grundlegenden Thatfachen des Heils, in die das „anerkannt große Geheimniß“ (1 Tim. 3, 16) der Menschwerdung und Erlösung sich hüllt und welche, durch das schlichte Bekenntniß der urchristlichen Glaubensgemeinschaft gewahrt, insonderheit durch das Taufbekenntniß als Glaube an den dreieinigen Gott des Heils zu Tage tritt. So prägt sich das innere Glaubensleben der Gemeinde (ihre fides qua creditur) von Anfang an auf Grund des Evangeliums von Jesu als dem Christ (Messias) in einem schlichten Urbekenntniß (in der regula fidei oder fides, quae creditur) aus. Es umschließt den gemeinsamen (ökumenischen) Bekenntnikern, der uns in seiner urwüchsigigen Ausgestaltung (dem später sog. Apostolicum) von um so größerer, ja grundlegender Bedeutung erscheint, als er die Urgedanken des Christenthums noch jenseits der confessionellen Spaltung und häretischen Zersplitterung in ihrer urkräftigen That-sächlichkeit uns aufweist.

Auf diesen Kern des christlichen Gemeinglaubens wird sich gerade die genuin lutherische (reformatorische) Dogmatik immer wieder zu concentriren haben, wenn sie nicht zu einer streitsüchtigen Parteidogmatik ausarten will. Denn, was man mit dem historischen Namen „lutherisch“ — von feindlicher Seite — als sonderkirchlichen Confessionalismus zu verdächtigen sucht, kann für uns nur dann eine tiefere Berechtigung haben, wenn wir im Sinne der Luther'schen „Theologie des Kreuzes“ uns des evangelischen und apostolischen Grundes dieser reformatorischen Lehre und Bekenntnissbildung stets bewußt bleiben und diesem ökumenischen Bewußtsein auch in unserer dogmatischen Denkarbeit Rechnung tragen. Es kann und wird uns das nur in dem Maße gelingen, als wir alle „Artikel“ des Glaubens auf ihren urchristlichen Heilsgehalt hin prüfen und uns gleichermaßen hüten vor jener hierarchischen

(objectivistischen) Kirchlichkeit, die das bereits ausgeprägte (confessionnelle) Dogma für jeden Einzelnen zur Heilsbedingung erhebt, wie vor jener freisinnigen (subjectivistischen) Unkirchlichkeit, die das urchristliche „Evangelium“ als einzige Heilsbedingung in directen Gegensatz stellt zur bekennnißmäßigen Ausgestaltung des Gemeinglaubens im confessionellen Dogma. Es machen sich hier die bereits oben (§ 12, 1) gerügten principiellen Gefahren geltend, wie sie bald in abergläubischer (hyperkirchlich=orthodoxistischer) bald in halbgläubiger (unkirchlich=liberalistischer) Tendenz auf dem Gebiete der confessionellen Lehrentwicklung von Anfang an bis in die Gegenwart hinein zu Tage getreten sind. Wie wir gesehen (§ 12, 3), lassen sie sich — trotz ihrer entgegengesetzten äußeren Physiognomie — aus demselben principiellen Fehler erklären: aus jener atomistischen Auffassung der religiösen, hier der christlich-kirchlichen Gemeinschaft. Dadurch wird jene lebensvolle (organische) Wechselwirkung zwischen Haupt und Gliedern (Auctorität und Pietät) in der Consequenz aufgehoben (vgl. § 8, 3).

2. Insbesondere aber kann bei so einseitiger Auffassung die wirkliche Entstehung d. h. die innerliche Nothwendigkeit und die äußere Bedingtheit des sich allmählich ausprägenden kirchlichen Dogmas nimmermehr zu vollem Verständniß gelangen. Hier müssen wir von vorn herein uns den principiellen Unterschied klar machen zwischen heilsgeschichtlicher Offenbarung einerseits (§ 7 vgl. § 16) und kirchengeschichtlicher Entwicklung andererseits. Dort (auf dem Gebiete der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung) stellt sich uns die reichsgeschichtliche Heilsbeschaffung zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit in den Vordergrund; hier (auf dem Gebiete der symbolisch bezeugten Dogmengeschichte) handelt es sich um fortschreitende Aneignung und um wachsendes Verständniß der offenkundig gegebenen Heilswahrheit. Dort bilden — wie wir gesehen (§ 16, 2) — Incarnation und Inspiration die centralen Gesichtspunkte für die in That und Wort, in Wunder und Weissagung geschichtlich fortschreitende Selbstbeschränkung und Selbstbezeugung des Heilsgottes. Hier ist es die Anbetung des in Christo

offenbar gewordenen Heilsgottes von Seiten der Gemeinde der Gläubigen (in liturgischer und cultischer Thatform) und die fortschreitende Ausprägung des Gemeinglaubens (in lehrhafter und bekennnißmäßiger Wortform). Es ist gleichsam eine Fortsetzung oder besser Fortpflanzung des Incarnations- und Inspirations-Mysteriums in der Gestalt des kirchlichen Gemeindelebens unter dem Einfluß göttlicher Gnadenwirkung (Geltendmachung der Incarnation innerhalb der Heilsgemeinde besonders durch das Sacrament) und fortgehender Erleuchtung durch den verheißenen Beistand des heiligen Geistes (Fruchtbarmachung der Inspiration im bekennnißmäßigen Gemeindevort). Daraus ergibt sich der für die Dogmatik wichtige Gedanke, daß die kirchliche Ausprägung der biblisch bezeugten Heilswahrheit in That und Wort, in Cultus und Dogma stets (als norma normata) bedingten Charakter trägt. In ihrer göttlichen und urchristlichen Berechtigung bezeugt sie sich nicht durch wiederholte Wunder und Weissagungen oder stets erneuerte Incarnation (etwa in der gottesdienstlichen Messe) und Inspiration (etwa in der kirchlichen Lehrüberlieferung), sondern durch nachweisbare Uebereinstimmung mit dem urkundlichen Offenbarungswort der heiligen Schrift (§ 16, 3) und durch inneren, sachlichen (genetischen) Zusammenhang mit dem urchristlichen, einheitlichen (ökumenischen) Heilsgedanken: daß Jesus der Christ der gottmenschliche Erlöser und Versöhner sei. (Vgl. § 15, 3 das über unser Realprincip Gesagte.)

Zu solcher fortschreitenden Entwicklung ihres Heils- und Glaubensprincips in bekennnißmäßiger Lehrbestimmtheit d. h. im Dogma (s. o. § 5 S. 52 ff.) ward der Kirche Christi von außen und innen Anlaß geboten. Von außen drohte die heidnische Weltanschauung (ethnisirende Gefahr), namentlich in ihrer hellenistisch-speculativen (pantheistisch-doketischen, manichäisch-gnostisirenden) Form sich einzudrängen und den echt menschlichen, geschichtlichen Charakter des Christocentrischen Heilsprincips zu verflüchtigen (s. o. S. 233 ff.). Von innen machten sich judaisirende Einflüsse geltend, die in ihrer particularistischen Tendenz mit starr monotheistischer (ebjonitisch-

(objectivistischen) Kirchlichkeit, die das bereits ausgeprägte (confessionnelle) Dogma für jeden Einzelnen zur Heilsbedingung erhebt, wie vor jener freisinnigen (subjectivistischen) Unkirchlichkeit, die das urchristliche „Evangelium“ als einzige Heilsbedingung in directen Gegensatz stellt zur bekennnißmäßigen Ausgestaltung des Gemeinglaubens im confessionellen Dogma. Es machen sich hier die bereits oben (§ 12, 1) gerügten principiellen Gefahren geltend, wie sie bald in abergläubischer (hyperkirchlich=orthodoxistischer) bald in halbgläubiger (unkirchlich=liberalistischer) Tendenz auf dem Gebiete der confessionellen Lehrentwicklung von Anfang an bis in die Gegenwart hinein zu Tage getreten sind. Wie wir gesehen (§ 12, 3), lassen sie sich — trotz ihrer entgegengesetzten äußeren Physiognomie — aus demselben principiellen Fehler erklären: aus jener atomistischen Auffassung der religiösen, hier der christlich-kirchlichen Gemeinschaft. Dadurch wird jene lebensvolle (organische) Wechselwirkung zwischen Haupt und Gliedern (Auctorität und Pietät) in der Consequenz aufgehoben (vgl. § 8, 3).

2. Insonderheit aber kann bei so einseitiger Auffassung die wirkliche Entstehung d. h. die innerliche Nothwendigkeit und die äußere Bedingtheit des sich allmählich ausprägenden kirchlichen Dogmas nimmermehr zu vollem Verständniß gelangen. Hier müssen wir von vorn herein uns den principiellen Unterschied klar machen zwischen heilsgeschichtlicher Offenbarung einerseits (§ 7 vgl. § 16) und kirchengeschichtlicher Entwicklung andererseits. Dort (auf dem Gebiete der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung) stellt sich uns die reichsgeschichtliche Heilsbeschaffung zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit in den Vordergrund; hier (auf dem Gebiete der symbolisch bezeugten Dogmengeschichte) handelt es sich um fortschreitende Aneignung und um wachsendes Verständniß der offenkundig gegebenen Heilswahrheit. Dort bilden — wie wir gesehen (§ 16, 2) — Incarnation und Inspiration die centralen Gesichtspunkte für die in That und Wort, in Wunder und Weissagung geschichtlich fortschreitende Selbstbeschränkung und Selbstbezeugung des Heilsgottes. Hier ist es die Anbetung des in Christo

offenbar gewordenen Heilsgottes von Seiten der Gemeinde der Gläubigen (in liturgischer und cultischer Thatform) und die fortschreitende Ausprägung des Gemeinglaubens (in lehrhafter und bekennnißmäßiger Wortform). Es ist gleichsam eine Fortsetzung oder besser Fortpflanzung des Incarnations- und Inspirations-Mysteriums in der Gestalt des kirchlichen Gemeindelebens unter dem Einfluß göttlicher Gnadenwirkung (Geltendmachung der Incarnation innerhalb der Heilsgemeinde besonders durch das Sacrament) und fortgehender Erleuchtung durch den verheißenen Beistand des heiligen Geistes (Fruchtbarmachung der Inspiration im bekennnißmäßigen Gemeindevort). Daraus ergiebt sich der für die Dogmatik wichtige Gedanke, daß die kirchliche Ausprägung der biblisch bezeugten Heilswahrheit in That und Wort, in Cultus und Dogma stets (als norma normata) bedingten Charakter trägt. In ihrer göttlichen und urchristlichen Berechtigung bezeugt sie sich nicht durch wiederholte Wunder und Weissagungen oder stets erneuerte Incarnation (etwa in der gottesdienstlichen Messe) und Inspiration (etwa in der kirchlichen Lehrüberlieferung), sondern durch nachweisbare Uebereinstimmung mit dem urkundlichen Offenbarungswort der heiligen Schrift (§ 16, 3) und durch inneren, sachlichen (genetischen) Zusammenhang mit dem urchristlichen, einheitlichen (ökumenischen) Heilsgedanken: daß Jesus der Christ der gottmenschliche Erlöser und Versöhner sei. (Vgl. § 15, 3 das über unser Realprincip Gesagte.)

Zu solcher fortschreitenden Entwicklung ihres Heils- und Glaubensprincips in bekennnißmäßiger Lehrbestimmtheit d. h. im Dogma (s. o. § 5 S. 52 ff.) ward der Kirche Christi von außen und innen Anlaß geboten. Von außen drohte die heidnische Weltanschauung (ethnisirende Gefahr), namentlich in ihrer hellenistisch-speculativen (pantheistisch-doketischen, manichäisch-gnostisirenden) Form sich einzudrängen und den echt menschlichen, geschichtlichen Charakter des Christocentrischen Heilsprincips zu verflüchtigen (s. o. S. 233 ff.). Von innen machten sich judaisirende Einflüsse geltend, die in ihrer particularistischen Tendenz mit starr monotheistischer (ebjonitisch-

ceremonialgesetzlicher) Färbung die übergeschichtliche, göttliche Eigenart des Heilsmittlers und die Alleinwirksamkeit der Gnade (pelagianisch) gefährdeten (§ 15 S. 244 ff.). Daraus ergaben sich grundstürzende Irrthümer (häretische Mißbildungen), die bereits in der apostolischen Zeit (1 Kor. 1, 10 *σχίσματα* 11, 19; *αἵρεσις* Gal. 5, 20; *διχοστασία* 2 Petr. 2, 1 ff.; 1 Tim. 4, 1; 1 Joh. 4, 1 ff.; 2, 22; Off. Joh. 2, 14 ff.) und vollends in der katholischen Urkirche Spaltungen herbeizuführen drohten. Ihnen gegenüber mußte die bekennende Gemeinde ihre auf dem Evangelium ruhende, einheitliche Glaubenswahrheit näher bestimmen und bekennnißmäßig ausprägen. Daß hierbei die für das christlich-katholische Bewußtsein peinliche Sectenbildung von Anfang an droht und je länger je mehr zunimmt, ja daß seit der Reformationszeit wirkliche, durch ihr Bekenntniß gesonderte Confessionskirchen sich bilden und zum Theil hart befehlen, ist innerhalb einer auf geistigen Kampf angewiesenen und nach Wahrheit ringenden Glaubensgemeinschaft unvermeidlich und wird dauern, solange es eine *ecclesia militans* auf Erden giebt. Nur sollte man daraus lernen, einerseits, daß die christliche Heilswahrheit (als eine nicht aufgezwungene, sondern in geistiger Freiheit anzueignende) in ihrem Confessions- oder Dogmentypus keine fertige, schablonenhafte, sondern geschichtlich gewordene und fort und fort werdende ist (s. o. S. 119 ff.); andererseits daß die ernste, durch die Jahrhunderte fortgehende Arbeit der Dogmenbildung nicht ignorirt, sozusagen auf ihr unmündiges Anfangsniveau im Interesse der Einheit (Union) und auf Kosten der Wahrheit zurückgeschraubt werden darf. In wie weit das urchristliche Heilsprincip im Dogma als dem öffentlich anerkannten confessionellen Ausdruck des biblisch begründeten Gemeinglaubens wirklich gewahrt worden ist, hat zunächst die Dogmengeschichte wissenschaftlich (genetisch) zu untersuchen und klarzustellen. Es wird dabei vor Allem darauf ankommen, ob das mehr und mehr confessionell sich zuspitzende Dogma wirklich in allmählicher, nicht gewaltsamer Entwicklung (organisch, nicht mechanisch-apodiktisch) aus dem urchristlichen Heilsgedanken des Evangeliums mit Ver-

werthung der theologischen und philosophischen Zeitbildung, aber ohne hellenistische Beimischung hervorgewachsen ist; und sodann: ob der jeweilige häretische Gegensatz bei der kampfreichen Ausgestaltung des Dogmas den gerechtfertigten Anstoß (in dialektischer, nicht willkürlich-polemischer Nöthigung) zu erneuerter und genauerer Formgebung des kirchlichen Bekenntnisses dargeboten hat. Aufgabe der Dogmatik aber wird es sein, durch stetes Zurückgehen auf das Realprincip (§ 15, 3) die einzelnen confessionell bedeutsamen Dogmen darauf hin zu prüfen, ob und in wie weit sie im System christlicher Heilswahrheit als gesunde und lebensfähige Entwicklungsmomente des Realprincips sich darthun und zu vollem Verständniß bringen lassen.

So allein kann die bei unseren alten Dogmatikern gangbar gewordene unklare Unterscheidung von *articuli fundamentales* und *minus fundamentales* einen berechtigten Sinn gewinnen. Fundamental wird uns im Dogma der Kirche nur das, was wir als aus dem Realprincip (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*) hervordachsend zu erkennen und als evangelisch (biblisch) berechtigt aus dem sogen. Formalprincip zu erweisen im Stande sind. Die Unterscheidung von *articuli puri* (reine Glaubenswahrheiten auf Gottes Offenbarung ruhend) und *articuli mixti* (gemischte, theilweise auch der Vernunft zugängliche Lehren) erscheint dabei hinfällig und principwidrig.

Insonderheit ist es für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker von principieller Wichtigkeit, daß im Hinblick auf die reformatorische Bekenntnißbildung und die confessionellen Gegensätze unserer Zeit nicht das Dogma oder der öffentlich anerkannte Glaubenssatz als solcher, noch auch eine speculative oder philosophische Lehrmeinung, sei es sachlicher (metaphysischer), sei es formeller (logischer, methodischer) Art, sondern einzig und allein das Evangelium zum Kriterium werden muß für die Bedeutsamkeit und Haltbarkeit kirchlicher Lehrbestimmung. Da wird also in der innerlichen Beziehung des Einzeldogmas zum Ganzen, des Einzelgliedes oder *articulus fidei* zum Ganzzugleibe der wirklich lebensfähige, d. h. organische Charakter des betreffenden Dogmas zu Tage treten müssen; andererseits muß durch Nachweis der entgegenstehenden häretischen oder, wie Schleiermacher es nennt, „kezerischen“ Gefahren der Kampfscharakter oder die dia-

lektische Eigenart der Dogmen sich erhärten lassen. Denn jedes Dogma wird als christliche Heilswahrheit bedeutsam und verständlich theils durch das Sicheinfügen in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang (als Entwicklungsmoment in der Dogmengeschichte), theils durch das Herausgeborenwerden aus der centralen Heilswahrheit, daß Jesus der Christ unser einiger gottmenschlicher Erlöser sei (als Entwicklungsmoment im dogmatischen Lehrsystem). So kann das scheinbar Unwesentliche (z. B. die confessionelle Einzelbestimmung im Abendmahlsdogma) zum Fundamentalartikel des Glaubens werden, wenn an ihm (in statu confessionis) sich das christocentrische Realprincip erprobt und bewährt. Und umgewandt: jedes sogen. Centraldogma, jeder angebliche articulus fundamentalis kann erst dann volle Geltung beanspruchen, wenn sein nothwendiger Zusammenhang mit jenem pulsirenden Herzen des Lehrorganismus aufgewiesen ist.

Dabei will der Unterschied gewahrt sein zwischen dem, was in der Consequenz des Principis der Kirche als Confessionsgemeinschaft, resp. der kirchlichen Dogmatik als vollständigem System der Heilswahrheit noth thut, und dem, was für den Einzelgläubigen (§ 18, 1) je nach Maß seiner geistlichen Erfahrung und Entwicklungsstufe als heilsbedingend (de necessitate salutis) gilt. Auch die Kirche hat in bald zweitausendjähriger Entwicklung erst allmählich die Bedeutsamkeit der einzelnen Dogmenfeststellung erkannt. So gilt z. B. für die Reformationsepoke Manches (wie die Rechtfertigungs- und Sacramentslehre) als „fundamental“, was zu den Zeiten Augustins noch nicht in den Kreis der bewußten kirchlichen Lehrgestaltung eingetreten war, also auch noch nicht in die eigentliche Glaubensregel als Kriterium der Kirchlichkeit hineingehörte. Müssen wir also für die kirchliche Gesamtentwicklung offene und strittige Fragen zugestehen, die auf Grund des urchristlichen Glaubens (im Zusammenhang mit der traditio apostolica und analogia fidei) annoch der bestimmteren Lehrgestaltung in einem „neuen Dogma“ harren (z. B. heutzutage besonders die Veröhnungslehre und die Lehre von dem heiligen Geiste resp. der

Schriftinspiration), so wird das um so mehr für den einzelnen Christen und seine Glaubensentwicklung zur Geltung kommen müssen. Das confessionelle Dogma als solches ist nie und nimmermehr „alleinseligmachend“ oder „fertige“ Schablone für correcten Christenglauben (s. o. S. 129, § 9). Es stellt nur das Entwicklungsziel hin, dessen wirkliche Erreichung und ideale Berechtigung theils durch den systematischen Nachweis des ihm innewohnenden Heilswerthes angebahnt werden soll, theils durch den Fortschritt der eigensten, persönlichen Glaubenserfahrung bedingt erscheint.

So hört das Dogma auf, ein abschreckendes Medusenhaupt für unmündige oder strebsame Christenseelen zu sein. Es wird vielmehr zu einem orientirenden Wegweiser, damit man nicht sozusagen „durch Busch und Bruch“ sich eigene Pfade bahnen zu können meine und schließlich in den Sumpf des schwarmgeistigen Gefühlschristenthums oder in die dürre Wüste eines speculirenden Verstandeschristenthums gerathe. Das alte, vielgebrauchte, auch biblisch berechtigte (vgl. 1 Kor. 3, 2; 1 Petr. 2, 2; Ebr. 5, 12 f.) Bild von der Milch, die Kindern noth thue, und der starken Speise, welche Mutter und Amme brauchen, um eben den Kindern die ihnen angemessene Nahrung bieten zu können, bewährt hier seine volle Wahrheit und tiefe Berechtigung. Die „reine Lehre“ oder das zu Recht bestehende und biblisch stets neu zu begründende, geschichtlich zu untersuchende und systematisch zu prüfende „Dogma“ in unserem kirchlichen Bekenntniß wird uns so zum Schutzwall wie gegen confessionalistische Intoleranz, so gegen unionistische Indifferenz.

Was wir oben (S. 294 ff.) als Hyperkirchlichkeit und Unkirchlichkeit der Glaubensgesinnung kennzeichneten, prägt sich hier concreter aus als überreifter Confessionalismus und verschwommener Unionismus. Beide wird die gesund lutherische Dogmatik stets im Auge behalten und von ihrem christocentrischen Standpunkt bekämpfen müssen, nicht in streitsüchtiger Tendenz, sondern um den Frieden anzubahnen, der aus der Wahrheit stammt. Im engherzigen, exclusiven Confessionalismus — sei er nun römisch oder byzantinisch, fanatisch oder orthodoxistisch gefärbt — gilt das ein für

allemaal „fertige“ Dogma Alles. Es wird mit dem Nimbus der Infallibilität umkleidet und mit Nichtachtung der persönlichen Erfahrung und zeitgeschichtlichen Entwicklung dem Einzelnen als Heilsbedingung octroirt oder als Kriterium der „Christlichkeit“ mit äußerlich gesetzlicher, unlebendiger Auctorität vorgeschrieben. — Im weitherzigen, syncretistischen Unionismus hingegen — sei er nun pietistisch oder indifferentistisch, frommgläubig oder weltförmig geartet — gilt das Dogma wenig oder nichts. Als „begriffliche Formulierung“ dessen, was nur im „Gemüth der Gläubigen“ Geltung haben soll, als „scholastische Glaubenssatzung“, die das Gewissen knechtet, als „kirchliche Bekenntnißfessel“, die der individuellen Glaubensfreiheit Schranken setzt, wird das historisch Gewordene pietätlos bei Seite geschoben und aller Nachdruck auf das innerliche Personalchristenthum gelegt. Sofern dieses aber zu wissenschaftlich theologischer oder systematischer Ausprägung kommen soll, wird zwischen „Evangelium“ und „Dogma“ ein künstlicher Gegensatz aufgerichtet, während das Dogma doch nur die bestimmtere, bekenntnißmäßige Form, das kirchlich sanctionirte Gefäß ist, in welchem der Inhalt des Evangeliums oder die „reine Lehre“ aufbewahrt und gegen willkürliche Mißdeutung oder Umdeutung geschützt werden soll. Bei dem Versuch, das schlichte „praktische“ Christenthum an die Stelle des ausgeprägteren kirchlichen Bekenntnisses zu setzen, vergißt man nur zu leicht jenes Schleiermacher'sche Mahnwort (Gl. L. I, S. 132), daß es unmöglich sei — namentlich im „wissenschaftlichen“ theologischen Vortrag — „bei Unbestimmtem stehen zu bleiben, wenn das Bestimmte schon gegeben ist“. Mag man dieses kirchlich „Bestimmte“ auf seine biblische Berechtigung und innere Wahrheit prüfen und, wenn es sich nicht bewährt, verwerfen. Aber in ängstlicher Scheu vor „äußerlicher Kirchlichkeit“ es einfach bei Seite schieben oder als „Partei-bekenntniß“ confessioneller Art von vornherein verdächtigen darf man nicht. Man geräth sonst in sectirerische Schwarmgeisterei, die den kirchlichen Charakter aller christlichen Glaubenswahrheit verkennet. Daß diese unionistische, auf bloße Vereinsform (evangelische Allianz!) hin-

strebende, im Grunde personalchristliche Glaubensrichtung auf reformirtem Boden besonders leicht Wurzel schlägt und gedeiht, dürfte sich sowohl historisch nachweisen als sachlich begründen lassen. Hier keimen auch all jene methodistischen und baptistischen Richtungen, deren hypertrophische Wucherbildungen trotz aller Farbenverschiedenheit den einen Grundzug aufweisen: Haß gegen das kirchliche Dogma, Geringschätzung der confessionellen Bekenntnissgemeinschaft. Dieses überreizte individualistische Treiben, so fromm es sich geberdet, schlägt nur zu leicht um in einen weltförmigen „christlichen Socialismus“, der mehr agitatorisch, als wirklich aufbauend wirkt.

Es ist merkwürdig, wie auch hier die Extreme sich berühren und gegenseitig richten. Mag der intolerante Confessionalismus, indem er menschlichen Traditionen den Stempel des Göttlichen aufprägt, zunächst den bildungsfeindlichen Aberglauben nach sich ziehen: im Grunde verschuldet er durch seine knechtende Menschenfesselung jenen indifferenten Unglauben, ja jenen Atheismus, der nirgends so verbreitet ist als z. B. in den vom römischen Katholicismus beherrschten Gebieten. Und mag beim dogmatischen Unionismus die Gefahr eines weitherzigen Halbglaubens oder weltförmigen Unglaubens am nächsten liegen; mag er durch humanitäre Tendenzen und Verdächtigung kirchlicher Lehrtradition die Menge der „Gebildeten“ auf seine Seite ziehen: im Grunde ruft er doch jenen abergläubisch sich zuspitzenden Eifer wach, der bald in confessionellem Hader, bald in sectirerischem Fanatismus mehr Parteiinteressen, als die Sache der Kirche und des Reiches Gottes zu fördern geeignet ist.

Beiden Gefahren gegenüber wird der lutherisch gesinnte Dogmatiker auf der Hut sein müssen. Eine gesund kirchliche Stellung wird er in dem Maße zu wahren im Stande sein, als er — dem römisch katholischen Extrem gegenüber — die Bedingtheit dessen zugestehet, was er kirchliches Dogma nennt und als solches vertheidigt, indem er es immer wieder am göttlichen Worte prüft und auf seine innere Haltbarkeit untersucht. Dem verschwommenen

Unionismus gegenüber wird er aber das Panier des Bekenntnisses hochhalten, theils weil er überzeugt ist, daß jede menschlich gemachte Union neuen und verstärkten Hader hervorrufen muß, indem sie die historisch nun einmal gewordenen Unterschiede künstlich verwischt; theils weil sein in Gottes Wort gebundenes Gewissen ihn die eigenartig ausgeprägte kirchliche Lehre als trostreiche und schriftgemäße Heilswahrheit hat erfahren und erkennen lassen.

Ich meine hier, wo ich den Unionismus im Princip bekämpfe, nicht speciell oder direct jene kirchenhistorische Erscheinung der protestantischen Confessionsgemeinschaft, wie sie vor Allem in der Landeskirche Preußens — bekanntlich unter Schleiermachers Einfluß und staatlicher Regelung (resp. Maßregelung z. B. gegenüber den separirt-lutherischen Pastoren) — zu Stande gekommen ist. Unter dem Gewande solcher thatsächlichen, mehr kirchenregimentlichen, als innerlich, bekenntnißmäßig vollzogenen Union können sich erfahrungsmäßig die aller verschiedensten, ja principiell entgegengesetzten Richtungen verbergen. Die Generalsynode vom Jahre 1846 lieferte den Beweis, daß diese unirte Kirche ein Bekenntniß (resp. ein Dogma) zur Wahrung ihres eigenartigen Glaubensstandes nicht zu Tage fördern konnte; und die Berufung auf die „reformatorischen Bekenntnisse“ bleibt ein leeres Wort, so lange die hier vorliegenden Lehrgegensätze nur ignorirt, nicht ausgeglichen sind. „Absorptiv“ ist also diese Union — trotz R. J. Nisßch und Jul. Müller — ebensowenig geworden, als bekenntnißtreu im lutherischen Sinne — trotz Stahl und Hengstenberg. Union — namentlich wo sie im Dienste der Politik, wenn auch in christlich-friedliebender Tendenz „gemacht“ wird — einigt nie, sondern erzeugt nur Confusion oder doppelt erbitterten Streit, sobald das Bewußtsein der inneren, confessionell gearteten Gegensätze erwacht. Daher sehen wir innerhalb der „unirten Kirche“ den strengsten Dogmatismus, ja eine schier fanatische Orthodogie in der sogen. Hengstenberg'schen Schule sich geltend machen. Die Befürchtungen, die aus der mangelnden Klarheit des kirchlich zu Recht bestehenden Bekenntnisses entstehen, treiben dann innerhalb der „Union“ zu hyperkirchlichen Mißbildungen, die von der so vielfach gerühmten Friedensliebe keine Spur mehr an sich tragen. Ist doch beispielsweise der Kampf um die Schriftinspiration und der Apostolicum-Streit nirgends so heiß entbrannt als gerade in der preussisch-unirten Landeskirche — ein tragischer Beweis für die Erfolgslosigkeit menschlicher oder staatlicher Unionsversuche! Seit je her ist der Syncretismus die geeignetste Brutstätte für Sectenbildung und sich gegenseitig schroff bekämpfende „Parteiungen“ geworden. Dort hingegen, wo das kirchliche Dogma in seiner geschichtlich gewordenen Bekenntnißform klar und zweifellos zur Geltung

kommt und zu Recht besteht, weiß nicht bloß die Gemeinschaft, woran sie ist, sondern es kann auch viel leichter Duldsamkeit geübt werden gegen irrende Brüder oder draußen stehende Christen, sofern sie als Glieder einer anderen Sonderkirche sich offen bekennen und keinen anderen Schutz beanspruchen, als den ihrer confessionell ausgeprägten und sachlich, wie biblisch zu begründenden Ueberzeugung. Da kann, wo es gilt, der ehrliche, offene Kampf um die Wahrheit des betreffenden Bekenntnisses oder der einzelnen Dogmen ohne angstvolle Nebenrücksichten namentlich politischer Art durchgeföhrt werden, und Jeder darf und soll seines Glaubens leben, bis es dem Herrn der Kirche selbst gefällt, auch sichtbarlich mit dem Einen Hirten die Eine Heerde in die Erscheinung treten zu lassen. Bis dahin gehört die „einheitliche“ (apostolisch-katholische) Kirche als Heils- und Reichsgemeinde Christi (als *societas fidei et spiritus sancti*) in *Credo*, d. h. ist ein Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Soweit aber der menschlich voreilige Unionismus jene im Glauben festzuhaltende, allumfassende Einheit — sei es auch in ökumenischer Tendenz — verächtbaren und verleiblichen will, geräth er in die Gefahr, eine Principwidrigkeit zu begehen. — Es ist auch hier charakteristisch und bedeutsam, daß auf diesem Wege der unklare „evangelische“ Unionsdrang, die verschwommene, warmgläubige Allianceströmung um jeden Preis, sich schließlich mit jener fanatischen, abergläubischen Einheitsbestrebung verührt, die im Romanismus und Byzantinismus so gewaltsam zu Tage tritt. Da finden wir rücksichtslos gemachte, staatlich oder hierarchisch durchgeführte Unionsstrebungen in des Wortes verwegenster Bedeutung. Diese zerstört aber mit der rein geistigen Kampfsaufgabe auch die Freiheitsnatur und den duldsamen Wahrheitsfönn der christlichen Glaubensgemeinschaft, trägt den edlen Schatz der Gewissensfreiheit zu Grabe und bringt das Christenthum, sofern es im kirchlichen Dogma als traditionelle Heilslehre sich bekenntnißmäßige Gestalt giebt, in Mißcredit vor der ganzen gebildeten Welt nicht nur, sondern vor Allen, denen die wahre Freiheit eines Christenmenschen am Herzen liegt.

3. Welche Bedeutung gewinnen nun von dem dargelegten Standpunkt aus die confessionellen Bekenntnißschriften oder die sogen. Symbole und symbolischen Bücher für den in der Dogmatik zu entwickelnden Glaubensinhalt? In wie weit und in welchem Sinne erscheinen sie bindend (normativ) für einen lutherisch und kirchlich gesinnten Dogmatiker? Muß nicht der wissenschaftlichen Forschung volle „Freiheit“ gegeben werden? Und ist nicht eine Bindung oder Verpflichtung auf ein kirchliches Bekenntniß an und für sich ein Widerspruch gegen die Gewissensfreiheit und den Forschungstrieb? — Diese verwickelte, heut zu Tage viel umstrittene Frage

klärt sich meines Erachtens am einfachsten, wenn wir das über die urkundliche Bezeugung der Heils Offenbarung (§ 16, 3) Gesagte uns vergegenwärtigen und hier zur Anwendung bringen. Nicht als ob wir die Bekenntnisschriften der Kirche — im katholisirenden Sinne — irgendwie auf eine Stufe stellen dürften mit dem biblischen Heilswort. Dieses ist und bleibt als Denkmal der heilsgeschichtlichen Gottes Offenbarung die einzig entscheidende Norm für den urchristlichen Gehalt der Dogmatik. Aber doch in dem Sinne, daß, wie im Schriftzeugniß geschichtlich (urkundlich) bezeugt ist, was Gott in seiner Heils Offenbarung mit That und Wort der heilsbedürftigen Menschheit hat kund thun wollen, so in jenen kirchlichen Bekenntniß-Documenten die jeweilige, der Kirche zum Bewußtsein gelangende Glaubenswahrheit ihren historisch verbürgten und anerkannten Schriftausdruck gewonnen hat. Wir werden also einerseits ihren zeitgeschichtlichen Charakter zu berücksichtigen haben, womit die Bedingtheit ihrer Geltung ausgesprochen ist. Sie unterliegen als historische Schriftdenkmäler jener pietätvollen Kritik, wie wir sie auch an der biblischen Urkunde als einer menschlich vermittelten, zu üben berechtigt und verpflichtet sind (s. o. S. 282 ff.). Nur aus dem Zusammenhange dogmengeschichtlicher Entwicklung können sie verstanden und nur im Lichte des Evangeliums richtig gewerthet werden. Gegenüber der exclusiven und orthodoxistischen Symbolverherrlichung, die den kirchlichen Bekenntnisschriften den Stempel absoluter göttlicher Auctorität aufdrückt, werden wir die Relativität ihrer Geltung im Auge behalten müssen. Der altdogmatische Satz von ihrer bedingten Normativität (*norma normata*) ist echt evangelisch. Und wohl zu beherzigen bleibt jene im confessionellen Streit gegen die romanisirende Richtung wiederholt geltend gemachte Regel, daß alle bekennnißmäßige Symboltradition auf ihre Schriftgemäßheit hin immer von Neuem zu prüfen sei. In diesem Sinne ist jenes „*quatenus cum scriptura s. consentiunt*“ d. h. eben die durch die urchristliche Ueberlieferung bedingte Anerkennung vollberechtigt.

Aber andererseits wird gerade der evangelisch und kirchlich

gefinnte Dogmatiker nie und nimmer bei jenem unbestimmten Ausdruck (dem *quatenus*) stehen bleiben dürfen. Mit jenem Zusatz: „insoweit es mit der Schrift übereinstimmt“ könnten wir uns auf jedes auch außerschristliche Religionsbekenntniß verpflichten lassen. Nicht bloß das Tridentinum, sondern selbst den Koran und den Talmud könnten wir mit jenem Zusatz des *quatenus* unterschreiben, sofern ja manche biblische Wahrheiten auch dort sich finden. Es kann also in diesem Vorbehalt ein Mißtrauensvotum liegen, das die positive kirchliche Bedeutung des Symbols für den Gemeinglauben geradezu in Frage stellt. Gegenüber der heterodoxen Symbolischen, die von einem irgendwie auctoritativen oder bindenden Bekenntniß nichts wissen will und eben deshalb sich hinter das *quatenus* zu verstecken sucht, wird der positiv kirchliche und lutherische Dogmatiker die Vollgiltigkeit und Vollberechtigung der gemeinkirchlichen (ökumenischen) und sonderkirchlichen (confessionellen) Symbole in dem Sinne zuversichtlich behaupten, als er von der Schriftmäßigkeit ihres Glaubens- und Heilsgehaltes sich überzeugt hat. Dann muß nothwendig jene noch vage Bedingtheit sich in freudige Gewißheit wandeln. Wir schaaren uns um das Symbol als Wahrzeichen des christlich-kirchlichen Gemeinglaubens nicht bloß insoweit es biblisch und sachlich berechtigt ist, sondern weil wir zur Ueberzeugung seiner Schriftgemäßheit im Sinne urchristlicher Glaubenswahrheit gelangt sind. Das fragende *quatenus* hat sich in ein entschiedenes *quia* gewandelt; und das Symbol ist uns nunmehr nicht bloß ein strenger Grenzweiser, sondern ein Panier geworden, um das die Gläubigen sich schaaren. Dann tritt auch die Verpflichtung auf das Symbol nicht mehr als eine äußere, knechtende Fessel uns entgegen, sondern als eine Gewähr für die Stetigkeit der kirchlichen Glaubensentwicklung und als ein Schutzwall gegen allerlei willkürliche, vom Wind der Tagesmeinung bestimmte (subjectivistische) Glaubensrichtungen. Auch gilt es hier zu unterscheiden zwischen der Stellung des Einzelchristen, mag er „Laie“ oder „Mann der Wissenschaft“ sein, und der Aufgabe des kirchlichen Theologen, mag er Amtsträger oder berufener Lehrer

der Kirche sein. Für den Einzelnen besteht volle Freiheit der „Ueberzeugung“, und der Zwiespalt gegenüber dem kirchlichen Bekenntniß mag sich praktisch oder theoretisch offen darlegen. Für den amtlich berufenen Diener oder Lehrer der Confessionskirche kann eine solche „Freiheit“ nur in bedingter Weise bestehen. Sonst arbeitete die Kirche an ihrer Selbstauflösung. Und es erscheint als Gewissenlosigkeit, einer religiösen Gemeinschaft beruflich zu dienen, wenn man ihr bekennnißmäßig fixirtes Grunddogma nicht anzuerkennen vermag, von seiner inneren und biblischen Wahrheit nicht überzeugt ist.

Hier erhebt sich aber nicht blos für jeden kirchlich gesinnten Christen, sondern namentlich für den dogmatischen Forscher eine Schwierigkeit, die unser ganzes, jener Doppelgefahr der Symbololatrie und Symbolscheu entgegengesetztes symboltreues „Princip“ umzustößen droht. Ich meine nicht nur die Schwierigkeit, wie sie in dem Streit der Confessionen begründet, durch die Vielheit sich ausschließender und gegenseitig bekämpfender Symbole uns entgegentritt. Die Hauptschwierigkeit scheint vielmehr darin zu liegen, daß es bei dem zeitgeschichtlich bedingten Charakter der einzelnen Bekenntnißschriften darauf ankommt, zu unterscheiden, was zur äußeren Schale (der Lehrform), was zum geistigen Kern (der Lehrsubstanz) gehört, ja eventuell auszuscheiden, was sich als irrthümlich oder unhaltbar erweist gegenüber der norma normans und klarzustellen, was wirklich berechtigter und sachlich begründeter Heilsgehalt in ihnen ist.

Was die confessionellen Gegensätze betrifft, soweit diese symbolmäßig ausgeprägt sind, so wird die Symbolik sie quellenmäßig darzustellen und die vergleichende Dogmatik sie kritisch zu berücksichtigen, resp. auf ihren berechtigten Heilsgehalt und ihre Schriftmäßigkeit zu prüfen haben. Im System selbst kommen jene Gegensätze insofern in Betracht, als — wie wir bereits gesehen (S. 305 f.) — die evangelische Glaubenswahrheit sich stets gegen die Doppelgefahr des starren Confessionalismus und des verschwommenen Unionismus zu richten haben wird. Soweit dabei die ausge-

sprochenen und historisch vorliegenden Bekenntnißformen und Symbole in Betracht kommen, wird es das Streben der gesund lutherischen Dogmatik sein und bleiben müssen, im Anschluß an die gemeinkirchlichen (urchristlich-ökumenischen) Symbole das einigende Band zu festigen, wie wir es als Realprincip in unserem Bekenntniß zu Christo, dem alleinigen gottmenschlichen Heilsmittler, bereits dargelegt haben (§ 15, 3), und wie wir es als Idealprincip in dem persönlichen Heilsglauben und der Heilserfahrung des begnadigten Sünders (Wiedergeburt und Rechtfertigung) noch näher methodisch zu rechtfertigen suchen werden (§ 18 ff.). Der „Christus für uns“ und der „Christus in uns“ — das sind die beiden sachlich und persönlich bedeutsamen Anhaltspunkte und Kriterien für den christlichen Heilswerth und die Allgemeingiltigkeit der verschiedenen, confessionell sich ausschließenden Symbole. Da wird der gesunde dogmatische Unionsinn sich bewähren müssen. Da wird uns z. B. der unirende Werth des Apostolicums, sowie der anderen ökumenischen Symbole (des Nicänums und Athanasianums) zur Wahrung der grundlegenden Heilsthatsachen und ihrer schärfer begrenzten Lehrfassung in ein neues Licht treten. Wir werden für sie kämpfen, um die wahre Katholicität der Kirche zu retten. Und die Sehnsucht nach dem Einen Hirten und der Einen Herde wird der treibende Beweggrund, die im Glauben erfasste Gewißheit des bereits gekommenen, wenn auch noch in der Kreuzgestalt der Kirche mit der Welt ringenden Gottesreiches der starke Hebel, und die in der Liebe sich bewährende Hoffnung auf ein allgemein-menschliches Verklärungsreich das belebende Strebeziel sein.

Innerhalb der reformatorischen, näher lutherischen Bekenntnißschriften wird es sich um die allerdings schwierige und vielfach strittige, aber doch unumgängliche Feststellung dessen handeln, was in ihnen wirklich für den Heilsglauben bedeutsame Lehrsubstanz, was zeitgeschichtliche (exegetische oder dogmatische) Form der Begründung oder Einkleidung ist. Das wird in ihrer Weise — historisch-kritisch — die Dogmengeschichte und Symbolik dadurch klar zu stellen haben, daß sie im Lichte des jeweiligen (häretischen)

Gegensatzes den Anlaß und die Absicht der betreffenden Bekenntnißbildung und ihrer symbolischen Fixirung darlegt und verständlich macht. Dadurch wird das näher bestimmt, was die Alten den Bekenntnißstand (*status confessionis*) nannten und wodurch sie die Nothwendigkeit einer neuen Dogmenfixirung begründeten. Die Dogmatik aber wird diese Lehrsubstanz, wie sie für die lutherische Kirche in den Katechismen praktisch-populär, in der Augustana (*invariata*) grundlegend, in der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln besonders gegen Rom, in der Concordienformel gegen allen verschwommenen Syncretismus mehr theologisch ausgeprägt vorliegt, von ihrem Real- und Idealprincip aus zu beleuchten, auf ihren Heilswerth zu prüfen, das Minderwerthige oder rein Zeitgeschichtliche auszuscheiden und das für den Heilsglauben Entscheidende womöglich systematisch zu rechtfertigen haben. So ist also der lutherische Dogmatiker nicht äußerlich (gesetzlich) an die Symbole gebunden. Dadurch verliere seine wissenschaftliche Darlegung ihre überzeugende Kraft und ihre evangelische Freiheit. Er hat nicht bloß das kirchlich Bestehende zu reproduciren, sondern es neu zu begründen und zu befruchten, wo es gilt, die Entwicklungskeime für ein „neues Dogma“ aufzuweisen. Er stellt sich auch nicht — wie z. B. M. Schweizer, R. Rothe u. A. es vorschlugen — als Dogmatiker die Aufgabe, den symbolisch vorliegenden kirchlichen Lehrgehalt nur systematisch zu ordnen. Dadurch würde die Dogmatik zur rein historischen (quellenmäßigen) Symbolik werden und ihren eigenartigen, kirchlichen Lehrzweck einbüßen. Wie sie aber als systematische Reproduktion und Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas doch stets aus der persönlichen Glaubenserfahrung herausgeboren sein will, hat der nächste Paragraph abschließend zu erörtern.

§ 17. Zusammenfassung.

1. Das Gemeinschaftsprincip, wie es jeder geschichtlich bedingten Religion zu Grunde liegt (§ 8, 1), gelangt im Christenthum zu voller Verwirklichung durch die Jesum als den Christ im Glauben bekennende und die göttlichen Gnadenmittel im Geiste

Christi verwaltende Heilsgemeinde oder Kirche; in ihr, als dem geistlichen Leibe Christi hat das Reich Gottes (§ 8, 2) nach seiner gottmenschlichen Bestimmung zeitgeschichtliche Gemeinschaftsgestalt gewonnen. Die evangelische Dogmatik wird als eine gesund kirchliche im lutherischen Sinne sich bewähren, wenn sie die urchristlich-apostolische Glaubensgrundlage des reformatorischen Bekenntnisses gegenüber den Gefahren hierarchischer (objectivistischer) Kirchlichkeit und sectirerischer (subjectivistischer) Unkirchlichkeit (§ 12, 1) zu wahren sucht.

2. Innerhalb der geschichtlichen Fortentwicklung hat die Kirche Christi — gegenüber den zu Tage tretenden ethnifizirenden und judaisirenden Irrlehren (Häresien) — die einheitliche (ökumenische) Heilswahrheit bekennnißmäßig ausprägen müssen im Dogma (§ 5, 2 f.) als dem öffentlich anerkannten, allmählich (organisch) wachsenden und im Kampf (dialektisch) erprobten Lehr Ausdruck ihres Gemeinglaubens. Die einzelnen Dogmen aber wird die lutherische Dogmatik auf ihre Berechtigung hin als lebensfähige Glieder (Artikel) im Organismus christlich-kirchlicher Heilslehre zu prüfen und im Hinblick auf die confessionelle Spaltung ihren gemeingiltigen (biblischen und sachlichen) Heilswerth im Gegensatz zum starren Confessionalismus und verschwommenen Unionismus (§ 12, 2) zu beleuchten haben.

3. Seinen urkundlichen Ausdruck hat der christliche Gemeinglaube theils in ökumenischen Symbolen, theils in sonderkirchlichen Bekenntnisschriften gefunden. Die confessionelle, näher die lutherische Dogmatik wird die betr. Symbole als historische Quellen in ihrer biblisch bedingten (*quatenus* und *quia*), durch den häretischen Gegensatz erkennbaren Lehrsubstanz (als *norma normata* und *regula fidei*) zu berücksichtigen und in stetem Hinblick auf die Gefahren eines äußerlichen Symbolzwangs und einer innerlichen Symbolischen von ihrem Real- und Idealprincip aus (vgl. §§ 18, 3; 24, 2) zu beurtheilen haben.

§ 18. Das Christenthum als persönlicher Heilsglaube.

1. Gegenwärtig wogt noch der durch die Ritschl'sche Theologie wachgerufene Streit für und wider das „mystische“ Element im Christenthum. Es handelt sich hierbei wesentlich um die Frage, ob der einzelne Christ durch seinen persönlichen Heilsglauben in ein unmittelbares Verhältniß zu Jesu als seinem erhöhten Herrn und Heilande treten kann und soll; oder ob sein Verhältniß zum Herrn (thatsächlich und geschichtlich) durch die Kirche, als der von Christo zeugenden Heilsgemeinde bedingt ist und dauernd vermittelt erscheint. Seit Schleiermachers berühmt gewordener Definition des Unterschieds zwischen Protestantismus und Katholicismus (vgl. Gl.L. § 24) ist dieser Streit noch nicht zu klarer Entscheidung gelangt. Bekanntlich läßt Schleiermacher für den Protestanten „das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig sein von seinem Verhältniß zu Christo“; für den Katholiken sei aber „umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche“. Wie wenig damit die Sache geklärt und erledigt ist, zeigte sich neuerdings in dem Kampf zwischen Lipsius und den Ritschlianern, den Reischle so eingehend beleuchtet hat (Christl. Welt 1896, bes. Nr. 12). Lipsius — in seinem Vortrag über den gemeinsamen Glaubensgrund 2c. (S. 8 vgl. Dogm.³ § 780) — bezeichnete es als principiell falsch (weil katholisirend), die „Gemeinde“ zur grundlegenden Bedingung des Christenstandes zu machen, stellte sich also (ähnlich wie Alex. Schweizer) ganz auf Schleiermachers Seite. Ritschl, durch seinen Reichgottesgedanken bestimmt, betonte mehr den Gemeinschaftsfactor und nannte es krankhaften Mysticismus (Schwarmgeisterei), wenn der Einzelne — mit Nichtachtung der geschichtlichen Voraussetzungen — unmittelbar zu Christo gelangen wolle oder ein rein persönliches Verhältniß zu dem „erhöhten Christus“ anstrebe oder beanspruche.

Wir scheint die Lösung dieses Problems nur möglich zu sein durch eine präcisere Begriffsbestimmung der „Kirche“ als der im Glauben lebenden Reichsgemeinde Christi (§ 17) und der heiligen Schrift als der Christum urkundlich bezeugenden

Heilsoffenbarung (§ 16). Die einseitig mystische Gefühlsrichtung (§ 13), wie sie bei Schleiermacher vorkommt, wird die Kirche, d. h. die „unsichtbare“ Gemeinschaft der Gläubigen stets nur als Product des geistlichen Gesellschaftstriebes fassen und daher den Einzelnen — sei es nun direct durch die Schrift oder durch innere Erfahrung — in ein Verhältniß zu Christo und dadurch erst zur „Kirche“ gelangen lassen, ohne daß er einer Vermittelung durch die Gemeinde bedarf. Daß hier eine einseitig subjectivistische, ja eine durchaus ungeschichtliche und deshalb unwahre Vorstellung über das Verhältniß des Einzelgliedes zum Gesamtorganismus vorliegt, haben wir oben (§ 9 S. 129 ff., § 13 S. 202 ff.) bereits nachgewiesen. Es liegt doch auf der Hand, daß ohne Predigt des Evangeliums, ohne bildende Erziehung — und beides geschieht in der Gemeinde — Niemand zu persönlichem Heilsglauben gelangt und gelangen kann. Selbst mit der Schrift als dem ursprünglichen Denkmal der Gottesoffenbarung (§ 16) kann er nur durch „Handreichung“ der Gemeinschaft in Berührung kommen. Sie lesen und vollends verstehen, sich innerlich aneignen und im Glauben erfassen kann er nur unter der Voraussetzung des verkündigten Evangeliums. Denn der Glaube kommt aus der Predigt (Röm. 10, 17 ἐξ ἀκοῆς) und die Jüngerschaft Jesu (das μαθητεῖν Matth. 28, 19) erscheint zunächst nicht durch Bibelverbreitung und Schriftstudium bedingt, sondern durch das Lehrzeugniß (διδάσκειν) und die sacramentale Darreichung des Gnadenschatzes an die Einzelnen (παριστῆναι) von seiten der dazu berufenen Gemeinschaft (Apostg. 2, 38. 42; ἐκκλησία Eph. 1, 23; 3, 21; 4, 11 ff.). Es ist also ein Zeichen von krankhaft mystischem Subjectivismus oder schwarmgeistiger (methodistischer) Richtung, wenn man den Einzelnen — mit Umgehung der Gemeinde, die doch Trägerin der Gnadenmittelverwaltung ist (§ 17) — durch Schriftstudium oder unmittelbare Versenkung in Christum zum Heilsglauben gelangen läßt. Der Einzelne, der in der Christenheit lebt und „von Kind auf die heil. Schrift weiß“ (2 Tim. 3, 15), kann und soll durch das geschriebene Wort Gottes zwar immer neue Festigung und Vertiefung

seiner Glaubensüberzeugung gewinnen, ja auch immer von Neuem geweckt und zu Buße und Glaube gebracht werden; aber auch die Schrift selbst ist ihm durch die Gemeinschaft übermittelt und erschlossen worden. Der Geist Gottes weht wohl wie und wann er will, aber nie ohne die in der Heilsordnung gesetzten Mittel. Und diese sind gar nicht denkbar, geschweige denn thatsächlich wirksam ohne die Gemeinde der Gläubigen, der sie anvertraut sind. Insofern also ist der obige (Schleiermacher'sche) Satz irreführend und einseitig. Das Verhältniß des Einzelnen zu Christo ist in der That — auch für den Protestanten und den protestantischen Dogmatiker — mit abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche als der von Christo gestifteten Trägerin der Gnadenmittel.

Aber freilich darf man unter „Kirche“ sich nicht jenes hierarchisch organisirte Kirchenthum denken, das an clericale Institutionen oder an bestimmte Dogmen gesetzlich gebunden ist, wie der römische Katholicismus es will oder der scholastische Orthodoxyismus es sich einbildet. Jener an sich wahre Ritschl'sche Gedanke von der nothwendigen Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens durch die den geschichtlichen Christus uns übermittelnde „Gemeinde“ wird falsch und einseitig, wenn man entweder (was Ritschl natürlich nicht will) die „Gemeinde“ in ein hierarchisches Dogmeninstitut verwandelt oder aber (was Ritschl allerdings thut) den Einzelnen nur zu dem „geschichtlich“ in der „Gemeinde“ bezeugten Christus des Evangeliums, nicht zu dem übergeschichtlich verklärten Haupt der Gemeinde in ein persönliches Verkehrs-, resp. Gebetsverhältniß treten läßt. Hier berührt sich merkwürdiger Weise die modern-liberale Theologie mit jenem Romanismus und Scholasticismus, den sie sonst bekämpft und verabscheut. Jener an sich wahre Satz von der kirchlichen Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens wird einseitig oder falsch, wo man die Eigenart persönlicher Glaubenserfahrung unterschätzt und sei es das äußerliche Heilsinstitut, sei es die correcte kirchliche Heilslehre (das ausgeprägte Dogma) als alleinseligmachend preist. Hier macht sich jener orthodoxistische Intellectualismus geltend, der in falscher Objectivität das kirchlich

errungene Dogmenthum zum Maßstab der Gläubigkeit erhebt und die gehorame Anerkennung des traditionell Dargebotenen (das Fürwahrhalten, wenn auch im Sinne der *fides implicita*) als Kennzeichen gesunder „Kindesstellung“ im Reiche Gottes hinstellt. Da wäre Ritschl der erste gewesen, der seine Opposition geltend gemacht hätte gegen solch eine „Bedingtheit“ oder „Vermittelung“ des persönlichen Christenglaubens durch die Gemeinschaftstradition!

Es wird also die gesund protestantische, näher lutherische Dogmatik die Bedingtheit des persönlichen Heilsglaubens durch kirchliche Heilslehre und biblische Heilsoffenbarung stets in dem Sinne darzulegen haben, daß die Gemeinde Christi als Verwalterin der Gnadenmittelschätze lebendige Kinder Gottes nur dann zeugen kann, wenn sie im Geiste Christi das Evangelium bezeugt. Nicht durch äußere Lehrautorität, sondern nur durch das innere Zeugniß des wiedergebarenden Gottesgeistes gelangt der Einzelne zu der erfahrungsmäßigen Ueberzeugung, die in bußfertigen und kindlich vertrauendem Heilsglauben den Heilschatz in Christo ergreift. Eben dadurch tritt er aber in einen unmittelbaren Gebetsverkehr mit Christo und durch ihn mit dem Vater. Beides wird die Dogmatik im Gegensatz zum krankhaften (subjectivistischen) Gefühlchristenthum (Mysticismus, Methodismus), wie zum äußerlichen (objectivistischen) Gehorsamschristenthum (Orthodoxyismus, clericaler Scholasticismus) durchzuführen haben. Dabei wird klar zu Tage treten, daß beide Einseitigkeiten (die subjectivistische wie die objectivistische) auf demselben falschen Princip beruhen: nämlich den Einzelnen nicht als eigenartiges Glied des Gesamtleibes zu werthen und in seiner sonderlichen Eigenart schützend zu entwickeln, sondern ihn als ein bloßes Atom in der unorganischen Masse der kirchlichen Gesamtheit entweder hierarchisch zu unterdrücken oder schwarmgeistig zu emancipiren (s. o. S. 197 ff.). Wie aber der Einzelne zur „Selbständigkeit“ freier christlicher Glaubensüberzeugung gerade im glieblichen Zusammenhang mit der Gemeinschaft gelangt und dann erst auf sie Einfluß üben kann, haben wir weiter zu untersuchen.

2. Das eigentliche tiefste Problem des Christenthums als der

offenbarungsgeschichtlich begründeten (§ 16) und kirchengeschichtlich entwickelten (§ 17) Heilsreligion besteht darin, daß jenes welt-historisch Allumfassende, jenes univervell Humane, wie es im Gedanken des Gottesreichs gipfelt (§ 8, 2), doch dem individuellsten Herzensbedürfnis entgegenkommt und der innersten Freiheit persönlicher Glaubensentwicklung Raum giebt, ja diese erst ermöglicht und gewährleistet. Freilich kann der Einzelne ein Christ im Sinne Jesu nur werden, wenn er das Reich Gottes empfängt „als ein Kind“ (Matth. 18, 3 ff.; Mark. 10, 15), d. h. wenn die innere bußfertige Umkehr in ihm den Kindesinn, die Empfänglichkeit weckt, die ihn seiner Gotteskindschaft in Christo gewiß werden läßt. Ohne Erfahrung der eigensten sittlichen Noth in schmerzlichem Schuldgefühl — wie wir das schon bei der Entwicklung des idealen Religionsbegriffs (S. 67 ff.) gesehen — ist solches unmöglich. Die welt- und kirchengeschichtliche Erscheinung des Christenthums muß zur persönlichen Lebensgeschichte in Herz und Gewissen werden, soll der Mensch anders im christlichen Sinn ein fröhliches Kind Gottes, d. h. ein begnadigter Sünder und ein Anbeter Gottes im Geist und in der Wahrheit werden (s. o. S. 126 ff.). Je tiefer die Erfahrung der eigenen Heilsbedürftigkeit im Herzen Plag greift, desto lebendiger wird aus solchem Selbstgericht und Ohnmachtsgefühl die dankbar gläubige Aufnahme der Heilsbotschaft herausgeboren werden.

Im Wesen des Kindes — und also auch des Gotteskindes im christlichen Sinne — liegt es aber, daß es wachse und sich in seinem Glaubensleben entwickle, zum Manne heranreife (1 Kor. 3, 1; 13, 11; Eph. 4, 13 ff.; Ebr. 5, 13; 1 Petr. 2, 2). Je vollkommener und wahrer sich die christliche Glaubensüberzeugung als Ganzheit der Gesinnung und der Erkenntnis (*τελειότης* vgl. 1 Kor. 14, 20; 2, 6; Phil. 3, 15 ff.; Jak. 3, 2; Ebr. 6, 1; Matth. 5, 48) in dem Einzelchristen ausprägt und in persönlicher Heils-erfahrung wurzelnd zu charaktervoller Selbständigkeit heranreift, desto mehr wird sich der pietätvolle Sinn des Erwachsenen gegenüber Vater und Mutter zu eigenartiger Zartheit und Freiheit entwickeln und in dankbar liebevollem Gegendienst bekunden. Ohne

Bild: Wird in dem Einzelchristen der vom Geist Gottes durchs Wort gezeugte persönliche Heilsglaube (seine *fides*, *qua credit*) zu einer eigenartigen Glaubensüberzeugung (zu einer *fides*, *quam credit*), so drängt es ihn mit psychologischer Nothwendigkeit zu einem selbsteigenen Bekenntnis. Es verwächst sein Heilsglaube mit seinen übrigen Lebenserfahrungen und er gelangt so zu einer eigenen christlichen Weltansicht, weil er nun nicht mehr auf Hörensagen und auf Auctorität hin die überlieferte Wahrheit hinnimmt, sondern selbst geglaubt und erkannt hat, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes, sein Herr und Heiland sei (vgl. Joh. 4, 42; 17, 8). Solch ein persönlicher Heilsglaube wird und muß sich fort und fort dessen erinnern, daß er einzig und allein Gott dem Vater, als dem Gott der Gnade und des Erbarmens seine Neugeburt zu verdanken hat (Jak. 1, 17 ff.; 1 Petr. 1, 22 ff.). Zu solcher Neugeburt aber hat es nicht kommen können, ohne den Mutter-schoß der christlichen Kirche, als der ihren Glauben bekennenden Reichsgemeinde Gottes.

Je wahrer und gesunder, je kräftiger und selbständiger, je charakterfester und bewußter sich nun die persönliche Glaubens-gesinnung zu eigenartigem Bekenntnis entwickelt, desto kirchlicher im Sinne der christlichen Gemeinschaftsinteressen wird es sich gestalten. Nur der Schwache und Unselbständige fürchtet den „Einfluß“ der Auctorität, oder will mit ängstlicher Wahrung seiner „Selbständigkeit“ aller Tradition den Rücken kehren. Der Starke — wie jeder große Held in der Geschichte — weiß sich auf den Schultern der Gemeinschaftsüberlieferung stehend. Sie wird ihm zum Piedestal, ja zum Schwungbrett für seine begeisterte Glaubensbethätigung, während den Charakterlosen, der seiner selbst nicht gewiß geworden, die einengenden Dämme des geschichtlich Ueberkommenen leicht beunruhigen. Indem er ihrer ledig gehen will, isolirt er sich selbst und verliert seinen Einfluß. So kann vielleicht der phantastisch-selbstsüchtige „Uebermensch“, der aller religiös-sittlichen Norm spottet und mit Verachtung herabsieht auf das „Heerdenvieh“, das der Tradition huldigt, gezüchtet werden; ja so

mag wohl ein radicaler „Antichrist“ im Sinne Nietzsche's zur Geburt kommen, ein gesunder Christ nimmermehr. Dieser weiß sich — eben weil er das Reich Gottes demüthig hinnimmt als ein Kind — auch stets durch die Reichsgemeinde mit bedingt, der er mehr oder weniger sein Christsein und seine christliche Lebensentwicklung verdankt. Und je mehr er auf Grund persönlicher Heilserfahrung und eignen Nachdenkens seine Glaubensüberzeugung zu selbstbewußter Weltansicht, ja zu charakterfester Bekenntnißbildung heranwachsen läßt, desto mehr wird er auch dessen inne werden müssen, welche Aufgabe ihm gesetzt ist in der Rückwirkung auf die kirchliche Gemeinschaft, um diese zu fördern oder je nach Bedürfniß die etwa nothwendig werdende Fortentwicklung zu einem „neuen Dogma“ selbständig zu beeinflussen.

Jener oft wiederholte Satz: „nicht was wir glauben, sondern wie wir glauben“ d. h. nicht der biblisch bezeugte oder kirchlich gegebene Inhalt der Heilswahrheit und der Heilsthatsachen, sondern die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit der selbsterrungenen und vertrauensvollen Herzensstellung sei für des Christen Seelenheil entscheidend, ist nur halb wahr und deshalb irreführend. Es liegt hier derselbe Irrthum vor, als wenn wir auf leiblichem Gebiete sagen wollten: nicht was wir essen und trinken sei für unsere Ernährung entscheidend, sondern wie wir es thun, d. h. ob maßvoll oder unmäßig, ob mit oder ohne Hunger und Durst, ob mit gesunden oder krankhaften Verdauungsorganen. In Fleisch und Blut wandeln können wir Speise und Trank freilich nur unter diesen bedingenden Voraussetzungen. Dazu ist außer Appetit und Verdauungsfähigkeit unter Andern auch Bewegung und Stoffwechsel, Licht und Luft vornehmlich. Aber auf die Nahrung selbst kommt doch schließlich Alles an. Sie ist es allein, die uns Lebensfähigkeit, Wachstum, Kraftzunahme ermöglicht. So ist es auch mit dem inwendigen Menschen von seiner Geburt oder Neugeburt an. Ohne geistlichen Hunger und Durst (Matth. 5, 6) ist das Wasser und Brod des Lebens (Joh. 4, 14; 6, 35 ff.) uns nicht erquicklich; weder schmeckt es uns, noch kann es uns wirklich ernähren. Ohne ver-

trauenden Innensinn werden wir die Heilsgabe weder verstehen, noch uns aneignen. Ohne Willenshingabe (Joh. 7, 17) ist die Heilswahrheit unerkennbar. Ohne daß wir es ehrlich und stetig im Herzen „bewegen“ (Luk. 2, 19; Matth. 13, 23), bleibt das Wort unfruchtbar; der gute Same trägt nur auf gutem Acker hundertfältige Frucht (Luk. 8, 15 ff.). Aber auf die Art des Samens d. h. auf den Inhalt der Heilslehre und auf die göttlich verbürgte Wahrheit der Heilsthatsachen, wie sie uns im Wort des Evangeliums und in den Gnadenmitteln der christlich-kirchlichen Gemeinschaft allein dargereicht werden, kommt doch auch auf geistlichem Lebensgebiet Alles an. Und zwar ist es nicht sowohl die Kirche und ihr Lehrbekenntniß als solches, sondern der in Wort und Sacrament gegenwärtige lebendige Christus, der als Brod und Wasser des Lebens, als Heilbringer und einiger Heilmittler dem Heils empfänglichen sich darbietet. Das persönliche Vertrauen als solches (die Glaubensform) macht eben so wenig selig, wie die Lehre als solche (die Glaubensformel) oder die Heilsthatsachen als solche (die Glaubensobjecte). Die Kenntnißnahme (notitia) und die Zustimmung (assensus) wiederum, das bloß gehorsame Annehmen (Fürwahrhalten) dieser dargebotenen und überlieferten Dinge bleibt vollkommen wirkungslos ohne ein Selbsterleben in aufrichtiger Buße (contritio und desperatio) und ohne ein innerliches, erfahrungsmäßiges Aneignen in herzlichem Vertrauen (fiducia und fiducialis desperatio). Dieses wiederum setzt mit begrifflicher Nothwendigkeit voraus, daß ich weiß, woran ich glaube (notitia) und daß ich den Thatbestand (Realität) des Geglaubten wirklich für wahr halte d. h. ihm zustimme oder von ihm überzeugt bin (assensus vgl. oben S. 129 ff. § 9, 1). Dann erst, nachdem ich persönlich von dieser mir durch die Gemeinschaft dargebotenen geistlichen Speise nicht etwa bloß mäkelnd oder naserrümpfend geschmeckt, sondern wirklich gegessen, ihre Schmach- und Nahrunghaftigkeit erfahren und an ihr meinen Hunger und Durst gestillt, auch in selbsteigner Bewegung sie verdaut und verarbeitet habe, wird die vom gnädigen Gott des Heils mir in seiner Reichsgemeinde fort und fort dargebotene Nahrung sich in Fleisch und Blut

wandeln und meinem inwendigen Menschen eine gesunde, eigenartige Bewegungs- und Entwicklungsfähigkeit verleihen. Dann allein wird mein inwendiger Mensch auch in Zeiten der Anfechtung und der Dürre die Kraftproben charaktervoll als Christ bestehen. Das geheimnißreiche Wunder der Geburt und des Lebens auf dem leiblichen Naturgebiet wiederholt sich hier in der geistlichen Daseins- und Entwicklungssphäre. Nur daß in dieser letzteren das Freiheitsmoment (einschließlich der Möglichkeit des Neinsagens oder des Nichtessens- und trinkensollens) stärker und andersartig hervortritt. Aber „thue deinen Mund weit auf, daß ich ihn fülle“ (Ps. 81, 11 vgl. 90, 14) gilt für beide Lebensgebiete. Wer sich selbst aushungern will, verliert allmählich die Organe der Empfänglichkeit. Und sofern er ihre Verschrumpfung selbst verschuldet und befördert, zerstört er seine Lebensfähigkeit und begiebt sich auf die verhängnißvolle Bahn, die mit geistigem oder geistlichem, acutem oder chronischem Selbstmorde enden kann.

Aus alledem folgt, daß der persönliche Heilsglaube des Christen (seine fides, qua credit), sofern oder soweit er sich jene biblisch und kirchlich ihm überlieferte Heilswahrheit wirklich und lebendig zu eigen macht, auch zu eigenartiger und in gewissem Sinne selbständiger Bekenntnisform (fides, quam credit) sich ausdrücken darf und muß. Zwar braucht es nicht gerade ein Merkmal gesunder christlicher Glaubensentwicklung zu sein, daß der Einzelne seine Heilserfahrung zu einem begrifflich klaren System, zu einer geschlossenen Weltanschauung ausgestalte. Das kann von verschiedener Begabung und Geistesbildung abhängen und gelingt kaum den Gereifteren oder „Vollkommenen“. Aber bereit sein zur „Rechenschaft“ und „Vertheidigung der Hoffnung, die in ihm ist“ (*πρός ἀπολογίαὺν περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος* 1 Petr. 3, 15) soll doch ein Jeder, der auf den Namen eines selbständigen (confirmirten) Christen Anspruch machen will (1 Kor. 15, 38; 16, 13; Kol. 1, 23). Jrgend welche lebendige und eigenartige Wiedergabe (Reproduction) des im Glauben Erlebten — sei es auch nur in der stummen und doch so deutlich redenden Sprache des praktischen

Verhaltens, der Liebesbethätigung und Berufswirksamkeit im Reiche Gottes — setzt schon eine Art Gebets- und Bußbekenntnis des begnadigten Sünders voraus, wie denn selbst der ungeschulte Zöllner und Schächer am Kreuz, diese Urtypen wahrer Frömmigkeit im Sinne Christi (s. o. § 6 S. 66 ff.), sich durch ihr Bekenntnis charakterisiren. Das persönliche Bekenntnis (Matth. 10, 32; Luk. 12, 8; Röm. 10, 9 f.) wird der nothwendige Erweis und das freimüthige Product wirklicher, innerlicher Heilsaneignung. Durch die erfahrene Gnade gewinnt der Christ auch ein neues Organ für den unerschöpflichen Reichthum der Gnadenoffenbarung. Und das innerlich also Wahrgenommene drängt zum Glaubensausdruck und zur Lebensbewährung in der Gemeinschaft (zur *ἐκμολογία* 2 Kor. 9, 13; 1 Tim. 6, 12; Ebr. 4, 14; 10, 23). So wird auch jeder Einzelchrist mehr oder weniger — je nach dem Maß der Gnade Gottes (Eph. 4, 12; 2 Kor. 12, 4 ff.) — eine pietätvolle Rückwirkung ausüben auf die Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft, die ihn geboren.

Wie nun das kirchliche Bekenntnis im Dogma, von Innen (organisch) herauswachsend und durch den Kampf mit dem Gegensatz (dialektisch) sich bewährend, zu eigenartiger Ausbildung im Lauf der Jahrhunderte gelangt ist (§ 17, 2), so wird sich auch der persönliche Heilsglaube des Christen aus der Keimform des Senskorn- und Kinder Glaubens (das Wahrheitsmoment der katholischen fides implicita) zur Frucht eines bewußten und confessionell erstarkenden Glaubens (das Berechtigte in der fides explicita) organisch entfalten müssen, wenn er anders nicht den Charakter fertiger, äußerlicher Sicherheit (securitas), sondern innerlich angeeigneter und fort und fort zu erringender Gewißheit (certitudo) an sich trägt. Denn die Glaubensgewißheit ist nunmehr und darf nie werden zu einem bequemen Ruhefassen auf ererbtem Wahrheitscapital. Auch hier will das Ererbte selbst erworben sein, damit man es wirklich besitze. Und der innerliche Wahrheitsbesitz im Glauben schließt die lebendigste Triebkraft, ja das eigentliche Ferment stets fortschreitender Wahrheitserkenntnis in sich. Auch hier gilt das tiefe Wort: „Wer da hat, dem wird gegeben“ (Matth. 13, 11), dessen Rehrseite

(wer da nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat) ein Verdikt über den falschen, im Grunde hochmüthigen, weil das Evangelium der Gottesgnade ablehnenden Wahrheitsverzicht in sich schließt. Darnach will das bekannte Lessing'sche Wort von dem steten Suchen der Wahrheit im Gegensatz zum Besitz beurtheilt, resp. corrigirt sein. Wächst aber das individuelle Bekenntniß des persönlichen Heilsglaubens wirklich als einheitliches, organisches Ganze aus der Tiefe des wiedergeborenen Herzens heraus, ist es also nicht eine Mosaikarbeit des Kopfes in Anlehnung an überkommene kirchliche Dogmen, dann wird das ebenfalls organisch gewachsene articulirte Bekenntniß der Kirche auf Grund des selbst-erlebten Evangeliums auch allmählich zum eigensten Besitz des kirchlich gesinnten Christen werden und so seinen persönlichen Gewißheitsfonds durch stete Fühlung mit der bekennenden Gemeinschaft bereichern können.

Daß solches in wahrer, innerlich begründeter Weise nie sich vollziehen wird ohne ernststen Kampf wider die eigenwillig häretischen Tendenzen des uns noch anhaftenden alten Menschen, seiner eigenwillig verderbten Vernunft und seiner eingebildeten Selbstkraft, der hochmüthig erstrebten Autonomie seines Denkens und Wollens, liegt auf der Hand. In diesem steten Kampf mit dem Zweifel, mit der ethnisirenden (hellenisirenden) und judaisirenden Neigung in uns (1 Kor. 1, 22 ff.), mit der eignen „Vernunft und Kraft“ wurzelt die Nothwendigkeit der „Dialektik“ d. h. der polemischen Kampfesart unseres persönlichen Heilsglaubens und seiner positiven Bekenntnißgestaltung. Auch all' jene principiellen (häretischen) Gefahren, die wir als in der Dogmatik zu bekämpfende bereits dargelegt haben (S. 242 ff.), werden dem wachsamem Geiste des wahrhaft Gläubigen als persönlich zu überwindende zum Bewußtsein kommen müssen. Dadurch wird sein Glaube nicht etwa vernunftwidrig oder schwächlich, sondern die göttliche Thorheit und göttliche Schwachheit des Evangeliums (1 Kor. 1, 18 ff.) wird in ihm als göttliche Kraft und göttliche Weisheit sich schließlich bewähren (1 Kor. 1, 25 ff.; 2 Kor. 12, 10). Im Gegensatz zu aller bloß theoretischen Vernunft-

wahrheit wird ihm die praktische Bedeutsamkeit des Evangeliums vom Reiche Gottes eine Fundgrube gesunder Weltweisheit und eine unerschöpfliche Quelle freudiger Lebenserneuerung.

So muß in der That der persönliche Heilsglaube, gerade bei Voraussetzung kirchlicher Gesinnung, eine durchaus eigenartige, individuelle Physiognomie gewinnen. Er wird bei jedem erfahrungsgemäß in anderer Form sich ausdrücken. Und auch die kirchliche, näher lutherische Dogmatik, sofern sie den Inhalt des christlichen Heilsglaubens lebensvoll, aus eigenster Erfahrung darlegen will, darf nicht nur, nein sie muß ihrerseits trotz ihrer kirchlichen (generellen) Bedingtheit, persönlichen Charakter, eigenartige Signatur an sich tragen. Das stört durchaus nicht den Bestand des Gemeinglaubens oder des kirchlichen Gemeinschaftslebens im Dienste des Reiches Gottes. Im Gegentheil: das Reich Gottes und so auch die wahre Kirche, in der jenes Reich bekennnißmäßige Glaubensgestalt gewonnen hat und mehr und mehr gewinnen soll, widerstrebt der Monotonie und Uniform. Denn das Reich Gottes — wie wir sahen (S. 114 ff.) — ist selbst ein vielgegliederter Organismus, dessen inneres Leben bedingt ist durch die Verschiedenheit der functionirenden Organe, in denen das gemeinsame Blut pulst. Aber freilich — eigensinnige Sonderstellung, individualistische Isolirung des dogmatisirenden Subjekts ist dabei ebenso vom Uebel, wie die charakterlose Anpassung in falscher, collectivistischer Generalisirung. Die Wahrung dessen, was wir als Realprincip der christlichen Heilsreligion erkannt (§ 15 S. 255 ff.), die stete Fühlung mit der als evangelisch und schriftgemäß erkannten kirchlichen Glaubenswahrheit ist dabei *conditio sine qua non*. Vielleicht erscheint diese Forderung Manchem gerade in unserer durch Parteiungen zerrissenen Zeit wie ein unerreichbares Ideal. Aber eben deshalb ist darnach zu streben; es ist des Schweißes der Edlen wohl werth. Nur kommt es darauf an, daß man nicht von vornherein das „Dogma“ zu einem hierarchischen Machtpruch werden lasse, noch auch ungeprüft und vornehm verächtlich bei Seite setze. Geht diese Prüfung mit steter, ernstester, christlicher Selbstprüfung Hand

in Hand, so kann es zu dem freudigen Bewußtsein kommen: ich stehe nicht allein mit meinem Christenthum. Vae soli! Der Vereinsamte, wenn er nicht Wüsten- oder Säulenheiliger werden will, ist stets elend. Je mehr heilige Schrift und kirchliche Lehre als die beiden Hauptzeugen des historischen Christenthums meinen persönlichen Heilsglauben stützen und fördern, desto mehr werde ich dann auch in fruchtbringender, weil verständnißvoller Weise die Heilswahrheit des Christenthums im „System“ der Dogmatik zu erhärten und Andern zugänglich zu machen, ja die Entwicklung der Kirchenlehre selbst zu fördern im Stande sein.

3. Blicken wir schließlich zurück auf das weite Feld, das wir haben durchschreiten müssen, um das Realprincip zu bestimmen, das dem Christenthum zu Grunde liegt und in der Dogmatik zu systematischer Entfaltung kommen soll. Wir sind (Cap. 1) vom Standpunkt persönlicher Glaubenserfahrung ausgegangen (§ 6), um den wahren Religionsbegriff in der Gotteskindschaft des schuldbewußten aber begnadigten Sünders, in der kindlichen, unbedingt vertrauenden Anbetung Gottes als des Vaters zu finden. Wir sahen, wie dieses religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott nicht zu Stande kommen kann ohne den göttlichen Factor einer Offenbarung d. h. der zum menschlichen Bedürfniß sich herablassenden, überzeugungskräftigen Selbstbezeugung des lebendigen persönlichen Gottes in That und Wort (§ 7). Wir erkannten ferner, daß ohne den socialen Factor einer religiösen Gemeinschaft des Glaubens auf geschichtlichem Grunde (§ 8) der individuelle Factor der Religion, die persönliche Frömmigkeit als Glaubensgesinnung (§ 9) nicht zur Verwirklichung gelangt. Nach dieser gleichsam physiologischen Grundlegung traten uns sodann (Cap. 2) die pathologischen Erscheinungen der Irreligion als Zeugnisse der thatsächlichen Gottentfremdung der Menschheit entgegen (§ 10). Wir suchten nachzuweisen, wie der Unglaube und Aberglaube, die pantheistische und dualistische Weltanschauung, in ihren Consequenzen sich berühren und in Folge des Creatur- und Naturdienstes und durch Aufhebung des Offenbarungs-, Gemeinschafts- und Persönlichkeitsprincips

(§§ 11—13) die religiöse Gewißheit und Gesundheit unserer Gotteskindschaft sammt der Freudigkeit anbetender Gottesgemeinschaft aufzuheben drohen. Die in der pathologischen Principienlehre beleuchteten Irrthümer zeigten sich als drohende Gefahren in allen geschichtlich concreten Religionsformen, nicht blos in den heidnischen (polytheistisch-pantheistischen) und jüdisch-muhammedanischen (monotheistisch-deistischen), sondern auch innerhalb des kirchlich sich ausprägenden Christenthums (§ 14). Nur daß sie hier ihr inneres Correctiv fanden an der Frohbotschaft von dem alleinigen Heil in Christo, dem gottmenschlichen Erlöser und Versöhner (§ 15). In der christlichen Glaubensgemeinschaft erschienen sie uns daher als fremdartige häretische Elemente, welche fort und fort zu bekämpfen und auszuschneiden sind. Innerhalb unserer, um den Mittelpunkt des „Heils“ sich bewegenden therapeutischen Principienlehre (Cap. 3) haben wir es versucht, mit Abwehr der häretischen Gefahren das Object der christlich-kirchlichen, speciell der lutherischen Dogmatik vom Standpunkte der „Theologie des Kreuzes“ zu bestimmen. Diese beruht vor Allem auf der Heilsoffenbarung des sich selbst beschränkenden, mitleidenden Gottes der Gnade, wie sie in der Incarnation und Inspiration gipfelt und durch den fortschreitenden, biblisch bezeugten Zusammenhang von Wunder und Weissagung sich kennzeichnet (§ 16). Der Offenbarungsinhalt gewinnt aber mit innerer Nothwendigkeit (auf organischem und dialektischem Wege) confessionelle Gestalt durch das Dogma als den Ausdruck kirchlicher Heilslehre innerhalb der gläubigen Reichsgemeinde (§ 17) und gelangt im persönlichen Heilsglauben des Christen zu innerlich erlebter Glaubensüberzeugung (§ 18).

Nur unter dieser Voraussetzung einer eigenen, organisch sich entwickelnden und dialektisch sich bewährenden Glaubensüberzeugung ist der christliche Theologe als Dogmatiker im Stande, seine Arbeit erfolgreich und mit verständnißvoller Liebe zu thun, d. h. eine systematisch-lehrhafte Entwicklung der gesammten christlichen Heilswahrheit von dem gewonnenen Realprincip aus in überzeugungskräftiger Weise und auch methodisch richtig durchzuführen. Es

wird nunmehr darauf ankommen, den Nachweis zu liefern, daß vom idealen Standpunkt einer dogmatischen Erkenntnistheorie die persönliche Heilserfahrung den Anknüpfungspunkt bieten muß für jede lebensvolle, innerlich wahre Reproduction christlicher Weltanschauung. Da wird sich denn herausstellen müssen, ob und in welchem Sinne dem Realprincip (dem Christus für uns, als alleinigem Heilsgrunde) das nunmehr zu entwickelnde Idealprincip (der Christus in uns, als alleiniger subjectiver Erkenntniß- und Wahrheitsgrund) entspricht. Schon aus dem bisher dargelegten Zusammenhange unserer Principienlehre ergiebt sich, daß für das evangelisch-lutherische Bewußtsein weder die heil. Schrift als urkundliches Denkmal der Gottesoffenbarung, noch das kirchliche Dogma als kirchliche Lehrtradition (resp. seine urkundliche Fixirung im „Symbol“) die unmittelbare Erkenntnisquelle für den Stoff der christlichen Glaubenslehre sein kann. Jenes wäre die confessionslose, biblicistische Einseitigkeit, wie sie besonders dem reformirten Dogmatiker droht und in den sectirerisch-schwarmgeistigen (pietistischen) Gemeinschaften zu Hause ist. Der abstracte, meist ganz subjectiv gefärbte, von persönlicher Auslegungswillkür beherrschte Biblicismus wird aber dem Wesen der christlichen Glaubenslehre nicht gerecht, weil es dieser (im Unterschiede von der „biblischen Theologie“) gerade darauf ankommen muß, die innere Wahrheit und Glaubwürdigkeit des im kirchlichen Dogma bezeugten und bekennnismäßig ausgeprägten christlichen Heilsprincips darzulegen. Das kann aber nur ein erfahrener „Theologus des Kreuzes“ im Sinne Luthers mit Erfolg thun, mag er dem Namen und der Confession nach zur „lutherischen Kirche“ (als äußerlichem Kirchenthum) gehören oder nicht. — Das andere Extrem zeigt sich in der katholisirenden Richtung, die im dogmatistisch gefärbten kirchlichen Traditionsprincip stecken bleibt, mag dieses nun papistisch-römisch im Sinne hierarchischer Weltherrschaft sich geltend machen, oder orthodoxistisch-griechisch im Sinne byzantinischer Machthaberschaft sich ausdrücken. Eine Dogmatik im evangelisch-lutherischen Sinne erscheint hier unmöglich, weil nicht bloß die selbsteigene Prüfung an dem geschriebenen

(urkundlichen) Gottesworte ausgeschlossen wird, sondern der Nachweis für die innerliche (ideale) Wahrheit der im Dogma factisch gegebenen Lehrelemente fehlt. Eben dieser Nachweis muß aber als die eigentliche apologetische Hauptaufgabe der Dogmatik und des erfolgreich arbeitenden wissenschaftlichen Systematikers im evangelisch-lutherischen Sinne gelten. Wie solches in methodischer Weise zu geschehen hat, wie dem bisher von uns entwickelten Realprincip das nunmehr zu beleuchtende Idealprincip entspricht, werden wir abschließend ins Auge zu fassen haben. Da wird denn wohl zu Tage treten, ob wir ein Recht dazu haben, den schon lange eingebürgerten, aber zu vieler Mißdeutung Anlaß gebenden Ausdruck „Formalprincip“ durch einen anderen, weniger mißverständlichen Terminus zu ersetzen. Wir thun es aus anderen Gründen, als es Frank oder Ritschl vorschlugen, aber doch in derselben Absicht: deutlicher das zu bezeichnen, was man gewöhnlich Erkenntnisprincip (principium cognoscendi) nennt. Es handelt sich ja hier zunächst nicht um die historisch vorliegenden Quellen, aus welchen der christliche Dogmatiker seinen Stoff schöpft (Bibel oder kirchliche Symbole), sondern um die ideale Begründung, die er im Zusammenhange des Systems giebt, d. h. um die Geschlossenheit und Einheit der wissenschaftlichen Begründungsmethode. Diese haben wir im nächsten Abschnitt zu beleuchten.

§ 18. Zusammenfassung.

1. Obwohl weder Schriftwort (§ 16), noch kirchliche Lehrüberlieferung (§ 17) einen wahren Christen erzeugen können ohne das erlebte und erfahrene Zeugniß des wiedergebarenden Geistes Christi, so kommt doch Niemand als Einzelpersonlichkeit zum Heilsglauben ohne die gottgesetzten und kirchlich verwalteten Heilsmedien (Wort und Sacrament). Das wird die evangelisch-lutherische Dogmatik stets im Auge zu behalten haben, sowohl gegenüber dem unkirchlichen, schwarmgeistigen Mysticismus, als gegenüber dem hyperkirchlichen, orthodoxistischen Intellectualismus (§ 13, 1).

2. Andererseits wird in jedem erfahrenen und zur „Vollkommenheit“, d. h. Ganzheit der Gesinnung heranreifenden Christen der Heilsglaube (seine *fides qua credit*) kraft des persönlichen Verhältnisses zu Christo eine charakteristische, selbständige Glaubensüberzeugung (*fides quam credit*) zeitigen müssen, die ihn befähigt, an seinem Theil auf die Glaubensentwicklung der Gemeinschaft rückwirkend seinen Einfluß zu üben. So wird auch die kirchliche Dogmatik eine eigenartige (individuelle) Physiognomie gewinnen trotz ihrer confessionellen (generellen) Bedingtheit, aber in gesunder Weise nur so, daß sie gleichmäßig sich hütet (§ 13, 2 f.) vor eigenfönniger Sonderstellung (individualistischer Atomisirung), wie vor charakterloser Anpassung (collectivistischer Generalisirung).

3. Schließlich wird die methodische Durchführung und wissenschaftliche Form der Dogmatik (§ 19 ff.) im Anschluß an die persönliche Heilserfahrung sich so gestalten müssen, daß dem bereits entwickelten Realprincip (§ 15) das nun mehr zu beleuchtende Idealprincip als Erkenntnißgrund (§ 20 ff.) entspricht. Hier werden uns die bisher erörterten (§ 16 ff.), namentlich auch confessionell bedeutsamen Gegensätze: der reformirte Biblicismus und der katholisirende Traditionalismus in neuer Beleuchtung entgegen treten.

Zweiter Abschnitt.

Methodische Grundlegung oder Entwicklung des Idealprincips christlicher Glaubenswissenschaft.

§ 19. Die Bedeutsamkeit einer dogmatischen Erkenntnistheorie.

1. Die Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie ist vielleicht noch nie eine so brennende gewesen, wie in unserem skeptischen Jahrhundert. Sie läßt sich aber auch zurückverfolgen bis in die ersten Urfänge menschlichen Nachdenkens und Forschens. In unserer historischen Orientirung werden die hauptsächlichsten Methoden dogmatischer Untersuchung und Systembildung kritisch zu beleuchten sein. Hier handelt es sich vorläufig darum, den Versuch zu machen, für unser eigenes System eine methodische Grundlegung zu schaffen. Das ist bei der Verworrenheit der sich hier aufrängenden Probleme keine leichte Aufgabe. Wir bescheiden uns, von unserem Standpunkte aus die Frage anzufassen und gegenüber den durch die ganze Geschichte menschlicher Geistesarbeit sich hindurchziehenden beiden Gegensätzen eines einseitig-objectiven speculativen Realismus und eines ebenso einseitig-subjectiven kritischen Idealismus zu beleuchten und möglichst klar zu stellen.

Jede ernsthafte Wissenschaft, sagt Sabatier (Theol. Erk.theorie 1896, S. 2), beginne heut zu Tage mit einer Erkenntnistheorie. Davon gebe es für die religiöse Erkenntniß umsoweniger eine Ausnahme, als hier die Täuschung viel leichter sei. Da erscheine eine

kritische Untersuchung um so nothwendiger, wo ihr Gegenstand „mit einem Heiligenschein“ umgeben sei und den Charakter der Gefühls-gewißheit trage. Das ist an sich unbestreitbar. Aber eben weil die kritische oder entwickelnde Methode der Wahrheitserforschung mit durch die Eigenart des Untersuchungsobjects bedingt ist, kann man nicht von der Erkenntnistheorie seinen Ausgangspunkt nehmen. Ich halte jeden Streit um die wissenschaftliche Methodik für verwirrend oder vergeblich, so lange man über die Eigenart des Untersuchungsobjects (das reale Moment) und die entsprechende Erkenntnisthätigkeit des untersuchenden Subjects (das ideale Moment) sich nicht geeinigt hat. Deshalb begannen wir mit einer sachlichen Grundlegung oder Entwicklung des Realprinzips der Dogmatik, um den reichen Inhalt unserer besonderen Disciplin in einen möglichst concisen, einheitlichen Grundgedanken zusammenzufassen. Aber das bisher von uns betrachtete Object der Dogmatik kann erst durch die methodische Form der Begründung und Ausprägung zu einem wissenschaftlichen Lehrsystem werden. Die „Form“ ist dabei nicht etwas zufälliges oder äußerliches. Wenn man bisher, wo es sich um das dogmatische Erkenntnisprincip (principium cognoscendi) handelte, von einem Formalprincip zu reden sich gewöhnt hat, so scheint das Unklare und Doppeldeutige (das Inadäquate) in diesem hergebrachten Ausdruck mehrfach und nicht ohne Grund Anstoß zu erregen. Haben doch so entgegengesetzte Dogmatiker wie Frank und Ritschl ihn mit Entschiedenheit zu beseitigen gesucht. Aber einen gewissen, berechtigten Sinn hat solch ein historisch geprägter Ausdruck immerhin. Denn in der Form, wenn sie nicht von außen herangebracht ist, sondern von innen heraus sich mit einer gewissen Nothwendigkeit gestaltet hat, wird überhaupt erst das Wesen, die Idee der Sache erkennbar und faßbar. —

In den Zeiten Platos und seiner mystisch angehauchten theologischen Anhänger im Mittelalter schwärmte man für die Ideen als die wirklichen (göttlichen) Urformen der irdisch erscheinenden Dinge (speculativer Realismus). Unter aristotelischem Einfluß,

namentlich in der scholastischen Blüthezeit des Nominalismus verstand man unter „Ideen“ nur die begrifflich von der Wirklichkeit abstrahirten Gedankenformen (Gattungsbegriffe, nomina), denen im Grunde gar keine Wirklichkeit zukomme (nominalistischer Idealismus). In neuerer Zeit hat sich, insonderheit durch die Spinozistische-Hegel'sche Speculation einerseits und durch den Kant'schen Kriticismus andererseits ein scharfer Gegensatz ausgeprägt, der alle wissenschaftlichen Forscher und Denker in zwei sich gegenseitig kaum mehr verstehende, ja scharf befehlende Gruppen gesondert hat. Die Einen schreiben die „Idee“ als das „Absolute“ auf ihre Fahne und meinen, das objective Welt-dasein in Natur und Geschichte bis auf seine letzten Ursachen und „Gesetze“ mit wissenschaftlicher Denkarbeit ergründen und „begrifflich“ erfassen zu können (unter den neueren Dogmatikern besonders Biedermann, Lipsius, Pfeleiderer, aber auch Dorner, Martensen, ja in gewissem Sinne selbst Frank, Rahnis, Luthardt u. A.). Die Anderen, scheinbar bescheidener, bestreiten die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge und ihres ursächlichen Zusammenhangs, construiren aber, wo sie nicht in völligen Scepticismus sich verlieren, eine subjectiv gefärbte Gedankenwelt, die sie aus rein idealem Interesse durch den kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft oder durch ein „Reich der Zwecke“, also zielseßlich (teleologisch) in Wirklichkeit umzusetzen bestrebt sind (unter den neueren Dogmatikern besonders A. Ritschl und seine Schule).

Jene speculative Richtung strebt eine einheitliche (monistische) Weltanschauung an und sucht Geist und Natur, Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit so in vernünftigen (logischen) und wesentlichen (metaphysischen) Zusammenhang zu setzen, daß das Eine ohne das Andere nicht zu fassen ist. Ihr Wahrheitsbegriff, soweit er philosophisch-speculativ begründet wird, gipfelt in dem Hegel'schen Satz, daß alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich sei. Sein und Denken (res extensa und res cogitans), Materie und Geist, Object und Subject, das Reale und Ideale, Natur und Geschichte erscheinen als sich bedingende Correlatbegriffe, ja in

gewissem Sinne als „identisch“. Ihre wesentliche (metaphysische) Einheit (Identität) sich zum Bewußtsein zu bringen und begrifflich zu entwickeln sei die Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniß, der methodischen Geistesarbeit, des „dialektischen Processes“ (so Schelling-Hegel).

Vor dieser speculativ-pantheistischen Denkrichtung sollte meines Erachtens der theologische Dogmatiker ernstlich auf seiner Hut sein. Denn hier liegt die Gefahr nahe, über die Grenzen der eigenen menschlichen Vernunftserkenntniß sich zu täuschen, die Bedingtheit und Beschränktheit unseres an Raum und Zeit gebundenen Wissens zu übersehen. Thatsächlich ist dieser philosophische Standpunkt, der sich das absolute Wissen anmaßt, in seinem „monistischen“ Streben gründlich zu Schanden geworden. Er verfällt nothwendig jener verhängnißvollen Alternative: entweder das Denken oder die Naturwirklichkeit, entweder den Geist oder die Materie als die entscheidende und primär wirkende (reale) Ursache in den Vordergrund zu stellen, d. h. der angestrebte Monismus wandelt sich in Dualismus. Ja noch mehr. Es droht dann in gewissem Sinne eine pluralistische Weltansicht, indem man die „beseelten Atome“ (die Leibniz'schen Monaden) zu „Realen“ erhebt (Herbart), in denen allein der Substanzbegriff beschloffen sei. Die Annahme einer „prästabilierten Harmonie“ reicht dann nicht mehr aus zur Wahrung der monistischen Hypothese. Im Hinblick auf die Schwierigkeit, jene geheimnißvolle Einheit von Geist und Materie, Subject und Object zu begreifen, wirft sich das Denkinteresse bald auf die eine, bald auf die andere Seite. Faßt man den Geist — das Denken, den Intellect — als das eigentlich Reale, Seiende, Wirkliche (*cogito ergo sum*), so muß die Materie, die sinnlich wahrnehmbare Natur, zum bloßen Schein (Phänomen) herabsinken, und wir haben den einseitig idealistischen Monismus (Cartesius, Fichte, E. v. Hartmann). Stellt man hingegen die sinnliche Wahrnehmungswelt in ihren Einzelercheinungen als das einzig Reale hin, und glaubt man diese auf ein naturnothwendig wirkendes „Gesetz“ der Bewegung

zurückführen zu können, so entsteht jener sensualistische Empirismus (Locke, Diderot, d'Alembert), der in den materialistischen Monismus ausmündet (in die Kraft- und Stofftheorie eines Feuerbach, Büchner, Moleschott u. A.). Wird aber das Geistige nur als Phänomen bewegter Naturelemente betrachtet, so erscheint jede sittlich-ideale, geschweige denn religiöse und metaphysische Weltanschauung unmöglich. Der A. Comte'sche „Positivismus“, der eins ist mit dem „Negativismus“ auf dem höchsten Gebiete menschlich-idealer Interessen, ist die unumgängliche letzte Consequenz. Es bestätigt sich uns jene oben (§ 10) bereits dargelegte Bemerkung, daß der pantheistisch-speculative Standpunkt des „absoluten Wissens“ nicht dazu angethan ist, eine befriedigende Erkenntnistheorie zu begründen. Er verfällt schließlich in den falschen (objectivistischen) Realismus, der den Naturdeterminismus zur Folge hat. —

Der große Königsberger Meister der Kritik hatte ein unbestreitbares Recht — und dieses Verdienst soll ihm Niemand schmälern — jene speculative Annahme, die mit dem Schein eines „objectiven Realismus“ sei es auf dem Gebiete der Geist- oder Naturtheorie sich schmückt, als puren „Dogmatismus“ zu brandmarken. Er erneuerte dabei und vertiefte die sokratische Behauptung des „Nichtwissens“ und knüpfte an den Hume'schen Scepticismus an. Er trat nicht bloß jenem „naiven Realismus“ entgegen, der in harmloser Selbsttäuschung meint, daß alle unsere Wahrnehmungen und Sinnesindrücke, Vorstellungen und Gemeinbegriffe (Kategorien) einer ebenso gearteten wirklichen (objectiven) Welt entsprechen. Er führte auch den schlagenden Nachweis, daß jenes „absolute“ oder „reine“ Denken auf einer Selbsttäuschung und Annahme beruht und das als erkennbar behauptet, was „jenseits aller Erfahrung“ liegt. Durch den Nachweis der „Widersprüche“ (Antinomien), in die sich der speculirende Rationalismus ebenso wie der sichere Naturalismus verwickeln, wenn sie mitten aus ihrer zeitträumlich bedingten Denkatmosphäre sich in den Aether des „Ewigen“ und „Absoluten“ versteigen, setzte er der anmaßenden „reinen“ Vernunft Schranken, die zu überspringen jedem besonnen denkenden Mann

der Wissenschaft unmöglich sei. Bei dem positiven Versuch aber, eine eigene Weltanschauung und Erkenntnistheorie vom Standpunkte der „praktischen Vernunft“ zu construiren, gerieth er in die Schlinge des idealistischen Criticismus und subjectivistischen Dualismus, aus der er nur durch einen gewagten Sprung in das „Reich der Zwecke“ (transcendentalen Idealismus!) sich zu retten vermochte.

Für jeden Mann der Praxis, der den Zweckbegriff in den Vordergrund stellt und sich die „Freiheit des Handelns“ trotz aller Einwände der speculativen Naturphilosophen und anmaßlichen Materialisten nicht nehmen lassen will, ist es ja durchaus verständlich, daß er die „Autonomie des gesetzgebenden Willens“ und den „Primat“ der praktischen Vernunft als Hebelpunkt für seine „sittlich-ideale“ Weltanschauung verwerthet. So allein glaubt er jenen überweltlichen (transcendentalen) Idealismus sich bewahren zu können, der ihn für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit schwärmen und für ein „Reich Gottes“ erfolgreich arbeiten heißt. Es läßt sich daher verstehen, daß sich ernste Dogmatiker wie Tieftrunk und Staudlin in älterer, Theologen wie A. Ritschl, Herrmann, J. Raftan u. A. in neuerer Zeit durch diese „praktische“ Richtung mit ihrem „kritischen“ Nimbus imponiren ließen, ja in ihr einen Rettungsanker gefunden zu haben meinten im wogenden Meer moderner Zweifelsucht. Bringt aber der consequent und einheitlich denkende Mann der Wissenschaft diesen doppelseitigen Standpunkt sich selbst zu klarem Bewußtsein, ja macht er auch nur den ernstlichen Versuch, ihn theoretisch zu rechtfertigen d. h. als allgemeingültige (objective) Wahrheit methodisch zu erweisen, so versagt die Schlußfolgerung. Die auf einheitliche Weltanschauung abzielende Gedankenkette droht zu reißen. Es klappt die Lücke, und der peinliche Widerspruch zwischen praktischer und theoretischer Vernunft wird auf die Dauer unerträglich. Jene „doppelte Buchführung“, die das Ja und Nein als Ueberschrift trägt, lähmt den Wahrheitsinn, gefährdet die Einheit des Bewußtseins und verführt zu vieldeutiger und deshalb neuen Streit erzeugender Ausdrucksweise. Man kann sich nicht dabei beruhigen, daß man als sittlicher und

religiös denkender Mensch im Zusammenhang mit „praktischen“ Motiven, Zwecken und „Werthurtheilen“ einem ganz anderen Wahrheitsbegriff huldigt, als wenn es gilt, die uns umgebende (objective) Natur- und Geschichtswelt „wissenschaftlich“ zu erkennen. Das „Welterkennen“ fordert freilich einen anderen „Sinn“ der Beobachtung und selbstverständlich auch eine andere „Methode“ der Untersuchung. Denn jedes Erkenntnisobject will nach seiner Eigenart beobachtet, vor Allem liebevoll und erfahrungsgemäß angeeignet sein, wenn es anders (auf analytischem oder synthetischem, inductivem oder deductivem Wege) unser geistiges Besitztum werden und durch wissenschaftlichen Nachweis auch Anderen zugänglich werden soll. Es kann und wird auch, je nach dem Untersuchungsgebiet und den fortschreitenden Mitteln der Erkenntnis verschiedene Stufen wie der gewonnenen Erfahrung, so der geklärten Theorie geben müssen. Das fordert die Entwicklungsgeschichte menschlichen Geistes und menschlicher d. h. stets unvollkommener, allmählich fortschreitender (relativer, nie „absoluter“) Wissenschaft. Aber ein Gegensatz exclusiver Art läßt sich selbst zwischen Natur- und Geisteswissenschaft (vgl. § 21) auf die Dauer nicht aufrichten, geschweige denn zwischen praktischem (subjectivem) Wahrheitsideal und theoretischer (objectiver) Erkenntnis. Es muß wenigstens das Streben nach einheitlicher Weltanschauung, nach widerspruchsfreier Erkenntnis des Zusammenhangs der nicht bloß teleologischen, sondern auch ursächlichen Verknüpfung der Dinge, kurz: der von dem Einen Geist stammenden und von ihm lebensvoll durchdrungenen Gotteswelt stets in uns rege sein.

Dieses Bestreben werden wir nun weder dem alten grundehrlichen Kant, noch den ihm folgenden Neukantianern absprechen wollen. Aber sie bleiben nolens volens in der Sackgasse des Dualismus stecken. Die beiden Welten — die natürliche und die geistige, die reale und ideale, die man als „diesseitige“ und „jenseitige“, immanente und transcendente, als „zeitliche“ und „Ewigkeitswelt“ zu unterscheiden sucht, stehen hier einander gewissermaßen gegensätzlich gegenüber und die Erkenntnismethoden für beide

werden nicht bloß als grundverschiedene, sondern als entgegengesetzte, sich ausschließende oder nebeneinander hergehende gefaßt. Die ideale, sittlich-religiöse Welt mit ihrem geistigen, auf „Freiheit“ beruhenden, und nach einem „Ideal“ als „höchstem Gut“ sich sehnennden Streben und Ringen fordere — so sagt man —, um erkannt und verstanden zu werden, eine persönliche Hingabe, ein zwecksetzendes Interesse, eine bestimmte Gesinnung des Glaubens und der inneren praktischen Erfahrung. Deshalb seien die „Ideale“ — wie neuerdings J. Kaftan zum Erweis der „Selbstständigkeit des Christenthums“ auszuführen und in seinem Vortrage über „Philosophie und Christenthum“ geistvoll zu begründen suchte — nie Gegenstand „strenger Wissenschaft“. Die reale, sinnlich-erscheinende Welt hingegen könne und solle auf ihren ursächlichen und gesetzmäßigen Zusammenhang hin geprüft werden, um durch zwingendes Beweisverfahren — auf Grund des Experiments und der wiederholten Beobachtung — eine mathematisch sichere, eigentlich so zu nennende „streng wissenschaftliche“ Erkenntniß herbeizuführen.

Eine eigenthümliche Modification — wie mir scheint in echt französischer, geistvoll spielender Weise — hat diese doppelseitige Erkenntnistheorie der Neufantianer jüngst durch Sabatier, den berühmten Verfasser des Lebens des h. Franz von Assisi erfahren. In seiner Abh. über die „Theologische Erkenntnistheorie“ (deutsch von A. Bauer 1896; das französ. Original in der Revue de théol. et philos. Juni 1893) sucht er für den „Symbolismus“ (symbolisme critique) aller dogmatischen Wahrheitskenntniß einzutreten (vgl. a. seinen Essay d'une théorie critique de la connaissance religieuse Rev. chrét. 1893 p. 346). Alles, was wir in Bezug auf religiöse Dinge fühlen und aussprechen, trage nur „Bildform“ an sich. Daher müsse auch die theol. Erkenntnistheorie sich der Schranke stets bewußt bleiben, die in der bloß analogen Bildersprache liege (bekanntlich virtuos ausgeübt von H. Drummond). Es bleibe auch die christl. Offenbarungs-Religion ein „verhülltes Mysterium“, das wir wohl praktisch werthen und verwerthen, aber nie theoretisch und begrifflich erfassen und begründen können. — Diesem Symbolismus Sabatier's ist Henry Bois (in Montauban) mit einer ausführlichen Widerlegung entgegengetreten, die wesentlich auf dem Standpunkte Frank'scher Gewissheitstheorie sich aufbaut. Für Sabatier ist indessen Prof. Ménégos (Der bibl. Wunderbegriff 1895, S. 30 u. 42) entschieden eingetreten. Nur will er jenen Symbolismus (als Formalprincip)

durch den „Fideismus“ (als Materialprincip?) ergänzt sehen, um deutlicher auszusprechen, daß es sich hier um Glaubensurtheile, nicht um wissenschaftlich feststellbare Sachurtheile handle (s. a. Ménégos, Reflexions sur l'évangile 1879, S. 47, wo er bereits denselben Gedanken ausspricht). Darin aber sind beide einig — und das ist im Grunde die neufantische Behauptung doppelter Wahrheitslinien, die ganz unberührt neben einander herlaufen —: die „streng Wissenschaft“ frage und forsche nach dem wirklichen und wesentlichen (ursächlichen) Zusammenhange der thatsächlichen Dinge in Natur und Geschichte; sie sei daher im Stande, ihre Sätze und Gesetze strict zu beweisen als schlechthin nothwendige und in ihrer Sphäre allgemeingiltige. Die Theologie hingegen und alle, auch die philosophische Geisteswissenschaft könne sich nur dadurch aus dem Vannkreis des Determinismus retten und das „höchste Gut der Freiheit“ wahren, daß sie ihre idealen Forderungen auf eigenem praktisch-religiösen Glaubenswege, also bloß sinnbildlich zu erhärten suche. Strenge Wissenschaft auf dem realen und symbolisirenden Geistesarbeit auf dem idealen Gebiete — das seien die beiden „Säulen“ an der großen Wahrheitskathedrale! Sie gehen, so lange wir in dieser Zeitlichkeit an ihr bauen, stets nur neben einander her. Erst in der Ewigkeit (also im „Jenseits“?) sollen und werden sie sich spitzbogenartig zusammenschließen! Vgl. Lobstein, Essay d'une introd. à la dogmatique prot. 1896 p. 19 ff. —

Hier waltet offenbar ein Mißverständniß vor oder eine Unklarheit, die zum Selbstwiderspruch wird. Grundsätzlich wird doch von den Vertretern jener kritischen Richtung behauptet, daß Niemand — auch der Naturforscher und Mathematiker nicht — die „Dinge an sich“ und ihren causalen Zusammenhang metaphysisch-objectiv erkennen könne. Dann aber kann er sie auch nicht strict beweisen, namentlich solchen gegenüber, denen Sinn und Erfahrung auf diesen Gebieten fehlt. Und andererseits, auf dem geistig-idealen und religiös-sittlichen Gebiete, wo unsere Erfahrung tiefer greift und unsere Theilnahme eine größere ist, soll die Erkennbarkeit der hier waltenden idealen Güter eine geringere d. h. nur analog bildliche sein, alles nur dem Glauben und gar nichts dem Wissen zugänglich sein? Mir scheint: man irrt hier auf beiden Gebieten, gesteht den „Exacten“ zu viel, den „Fideisten“ oder „Symbolisten“ zu wenig zu und verwirrt dadurch die Frage nach der wissenschaftlichen Erkennbarkeit der natürlichen wie der geistigen Welt in gleichem Maße. — Auf beiden Gebieten bewegt man sich um

Probleme. Auf beiden bedarf es, wenn auch in verschiedener Art und Weise, jenes Glaubens, jenes Vertrauens, daß die uns erscheinenden und unserer Erfahrung sich darbietenden „Dinge“ der äußeren und inneren Welt uns nicht bloß in täuschender Bildform, sondern derart in wirklicher und wirksamer Erscheinung entgegenreten, daß wir, eben weil sie uns zugänglich (homogen) sind, auch methodisch fortschreitend kraft eines vorsichtigen und umsichtigen Controlverfahrens in ihren Zusammenhang causaler und teleologischer Art Einblick gewinnen können. Darauf beruht das Streben und der freudige Muth der Wissenschaft. Ganz anders steht aber die Sache in Kant'scher Denkatmosphäre. Hier will man sich die Idealwelt (die transcendente Welt der Noumena) kraft der praktischen Vernunft als ein „Reich der Zwecke“ auf „autonomen“ Wege construiren. Oder man unternimmt es auf theologischem Gebiete durch „geschichtlichen“ Nachweis das „Reich Gottes“ im Anschluß an die Gottesoffenbarung in Christo als das schlechthin werthvolle „höchste Gut“ den Gesinnungsgegnossen und nur diesen mit Berufung auf die geistigen Motive zur „Weltbeherrschung“ als gemeingiltig darzulegen. Andererseits bestreitet man die Erkennbarkeit der Dinge an sich und stellt jede wirklich objective Erkenntniß in Frage. Somit wird im Grunde auch der Naturwissenschaft die Möglichkeit und das Recht einer Weltdeutung und ursächlichen Welterklärung genommen. Was ist die nothwendige Folge jenes transcendenten Idealismus und dieses kritisch-agnostischen Agnosticismus? Jenen auf subjectives „Werthurtheil“ sich stützenden, gleichsam überweltlichen und übernatürlichen Idealismus (resp. Symbolismus) wird man vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als „phantastisch“ auf sich beruhen lassen. Man wird ihn kaum einer Widerlegung für werth erachten, weil jener Standpunkt rein „praktischer“ Weltbetrachtung oder bloß symbolischer (analoger) Bildform ja selbst auf eine methodische Begründung im Sinne „strenger“ (exacter) Wissenschaft verzichtet. Und diesen skeptischen Criticismus wird man, wenn man auf jede „metaphysische“ Erkenntniß vornehm lächelnd, wie die alten Anhänger des Skeptikers

Pyrrho herabsieht, utiliter acceptiren und auf jedes Welterkennen — da man doch nie das „Ansich“ der Dinge zu erfassen vermag — vornehm verzichten. Dem Sophismus der „absoluten“ Metaphysiker tritt dann der Pyrrhonismus d. h. die „absolute“ Negation gegenüber; und mit der dualistischen Erkenntnistheorie geht der Muth und die begeisterte Lust zu streng methodischer Erforschung der Wahrheit verloren.

Biedermann hat so Unrecht nicht, wenn er sagt (Dogm. I² S. 68), jener rein subjectivistische Idealismus sei nichts anderes als der auf den Kopf gestellte naive Realismus oder Positivismus. Dieser denke dabei: die Philosophen sind doch wunderliche Leute, die sich mit ihren Reden erst lange unnöthig im Kreise herumdrehen. Der Gedanke, daß die Welt der Erscheinungen bloß in unserer „Vorstellung“ sei, gehöre doch als verrückter Illusionismus ins Tollhaus. Und wenn diese „Tollheit“ sich auch mit ihrer streng kritischen „Methode“ brüste, schließlich sinke sie doch — wie die Schopenhauer'sche Schule beweiße — in den Sumpfboden des Materialismus mit einem salto mortale bis über den Hals hinein. Oder aber — möchte ich hinzufügen — der sich selbst übersteigende idealistische Subjectivismus, wie wir es beim älteren Fichte beobachten können, stürzt aus seiner Schwindelhöhe kopfüber in einen speculativen Objectivismus hinein, der für den ewigen Werth des Persönlichen keinen Raum mehr hat und das „Ich“ untergehen läßt im ewigen Strom des Weltentwicklungsprocesses.

Wie kommen wir aus dieser doppelgeleitigen Sackgasse heraus? Wie vermeiden wir den vornehm „sicheren“ Monismus jener speculirenden Vernunft, die Geist und Natur „objectiv“ erfassen zu können meint und mit solchem dogmatischen „Aberglauben“ sich in eingebildeten pantheistischen Idealismus oder eingebildeten materialistisch-positivistischen Realismus hineinstürzt? Und andererseits: wie entgehen wir jenem qualvollen, in sich ungewissen Dualismus der kritischen Vernunft, die in Folge mangelnden Vertrauens sich als Kind des alle Gewißheit untergrabenden, zweifelnden subjectivistischen Unglaubens entpuppt, mag sie nun das geistig-ideale Gebiet als „Postulat“ der praktischen Vernunft noch aufrecht zu halten suchen oder die Erkennbarkeit der Dinge überhaupt beanstanden und dadurch jede „Wissenschaft“, sofern sie nach objectiver Wahrheit strebt, unmöglich machen.

Der Glaube bildet auch für die wissenschaftliche Unter-

suchung, wenn sie nicht in der Luft schweben soll (wie beim spiritualistischen Idealismus) oder im Sumpf versinken will (wie beim materialistischen Realismus), die einzig mögliche Brücke zwischen Idealwelt und Erscheinungswelt. Das *fides praecedat intellectum*, das *credo ut intelligam* gilt meines Erachtens nicht bloß für den wissenschaftlichen Theologen und Dogmatiker als unumstößlicher Grundsatz. Auch der philosophische und „exacte“ Natur- und Geschichtsforscher kann des Glaubens nicht enttrathen, der es ihm ermöglicht, ja ihn dazu drängt, in der seinen Sinnen sich darbietenden Erscheinungswelt einen sowohl ursächlichen als zielstrebigen (causalen wie teleologischen) Zusammenhang vorauszusetzen (a priori) und methodisch, d. h. je nach seinem Untersuchungsobject in entsprechendem Controlverfahren diesem Zusammenhang nachzudenken und ihn (a posteriori) nachzuweisen. Dieser „Glaube“, dieser vertrauende Wahrheitsinn wird nur dann zum unwissenschaftlichen (kritiklosen) Aberglauben, wenn er die untersuchende Prüfung (das Controlverfahren) scheut; oder verwandelt sich in skeptischen, den Forschungs- und Wahrheitstrieb lähmenden Unglauben, wenn er die Erkennbarkeit nicht der Einzeldinge „an sich“, die uns als solche gar nicht berühren oder interessiren, sondern des für uns wichtigen Zusammenhangs der Erscheinungswelt in Natur und Geschichte auf materiellem und geistigem Gebiete bestreitet und höchstens dem uncontrolirbaren Gefühl, der symbolbildenden Phantasie ein Hinterpförtchen offen hält. Symbolisch, analog, in bilderreiche, aus der Sinnlichkeitsphäre entnommene Wortform sind ja alle unsere „Begriffe“ gekleidet. Das gilt nicht bloß für die Religionswissenschaft — wie Sabatier meint — sondern auch für den „exacten“ Naturforscher, ja selbst für den Mathematiker und Logiker. Aus der „Relativität“ kommt keine menschliche Erkenntniß heraus. Worte wie „Geist“ und „Natur“, „Kraft“ und „Stoff“, „Inhalt“ und „Form“, „Ursache“ und „Wirkung“, unendlich „Kleines“ und unendlich „Großes“, „beseelte Atome“ und ihre „Fernwirkung“ auf einander, ja bildliche Schlagwörter wie „Entwicklung“ und „Gesetz“, „organisch“ und „anor-

ganisch“, „Art“ und „Gattung“, „Substanz“ und „Accidenz“ spielen in den immer nur hypothetischen Constructionen jener „exacten“ Wissenschaft eine entscheidende Rolle. Ihrer Bildform sie ganz zu entkleiden gelingt Niemand, weder dem speculativen, noch dem empirischen Forscher, weder dem inductiven noch dem deductiven „Beweisverfahren“. Es handelt sich hier überall um den „guten Willen“, mit den uns zugänglichen (subjectiven) Verständigungsmitteln und unter Verwerthung der unserer Beobachtung und Erfahrung zugänglichen (objectiven) Erscheinungen in das Räthsel einer „geheimnißvoll-offenbaren“ Welt einzudringen, um eine annähernd widerspruchslose, in sich zusammenhängende, „gesetzmäßig“ begründete Weltanschauung zu gewinnen. So stehen wir in jeder Wissenschaft Problemen gegenüber, die für den forschenden Geist zu Postulaten werden. Und die Eigenart der methodischen Untersuchung (in Analyse und Synthese, Induction und Deduction s. § 21) wird sich jeweilig richten müssen nach dem zu erkennenden Gegenstande und der ihm innewohnenden Eigenart der Bewegung und Entwicklung. —

Werfen wir nun nach diesen allgemeinen Vorfragen einen Blick auf den speciell uns vorliegenden Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Wir haben gesehen (im I. Abschnitt), wie das Dogma, als bekennnißmäßiger, lehrhafter Ausdruck christlich-kirchlicher Glaubensüberzeugung sich entwicklungsgeschichtlich verfolgen und auf ein Realprincip: das alleinige Heil in Christo — zurückführen läßt. Ob und in welchem Sinne diesem Realprincip ein Idealprincip als Schlüssel für die systematisch-wissenschaftliche Erkenntniß jenes Objects entspricht, wird nunmehr die Aufgabe der nächstfolgenden grundlegenden (erkenntnistheoretischen) Erörterung sein. In wiefern ermöglicht, ja fordert der Glaube, hier der auf Heilserfahrung sich gründende persönliche (subjective) Heilsglaube eine wissenschaftliche Untersuchung, resp. einen wissenschaftlichen Nachweis der gemeingiltigen (objectiven) Heilswahrheit des Christenthums? Ist dafür gegenüber denen, die „Grund fordern“ (*λόγον αἰτιούντες*) der „Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr. 3, 15), eine

entsprechende Art methodischer Beweisführung möglich, resp. erforderlich und welche? Dabei werden wir die oben erwähnten und beleuchteten Gefahren des einseitigen Dogmatismus und Kriticismus (Realismus und Idealismus) stets im Auge behalten müssen, um nicht in jene Sackgasse oder in eines der beiden von uns beschriebenen Geleise uns zu verlieren. Auch hier gilt das *vestigia terrent* und *principiis obsta.*

Ein günstiges Vorurtheil für die allgemeine Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer wissenschaftlichen Erfassung des uns hier vorliegenden Gegenstandes der Untersuchung ergibt sich in gewissem Sinne schon aus unserer bisherigen sachlichen Grundlegung. Denn in dem Maße als sich die christliche Religion, die wir als „die Heilsreligion“ *καὶ εὐχαρί* gegenüber den gefahrdrohenden Irrthümern zu erfassen suchten, auf ein Realprincip zurückführen ließ, mit welchem alle ihre übrigen Wesensmomente innerlichst (organisch) zusammenhingen, wird sie auch Gegenstand geordneten Wissens und erkenntnißmäßiger Darstellung sein können. Wo nur der Innensinn dafür geweckt ist, wird die großartig in die Welt sich geschichtlich und mit realer Machtwirkung hineinbauende Heilsthatsache des geoffenbarten Christenthums sich auch ideal, als Heilswahrheit der im Glauben für sie zugänglich gewordenen Vernunft darthun, überzeugungskräftig erweisen lassen müssen. Das innere (immanente) „Gesetz“ ihrer tatsächlichen Verwirklichung in der gesammten Menschheitsgeschichte und im einzelnen Menschenherzen soll — hier wandelt sich eben das Problem ins Postulat — auch zu einem erkennbaren, unserem Nachdenken (reflectirten Wissen) zugänglichen Bewegungsgesetz für die Entwicklung des Heilsglaubens in unserm Innern, kurz für den gegliederten Organismus der christlichen Glaubenswahrheit werden. Da gilt es eben, in methodischer Hinsicht diejenige Erkenntnistheorie näher darzulegen und zu rechtfertigen, die jenem Object entspricht und von welcher aus das reale Christenthum als überlieferter kirchlicher Glaube (Dogma) zu einem idealen System von Erkenntnissen werden kann, die alleammt mit dem Heilsgedanken stehen und fallen und die praktisch

errungene persönliche Heilsgewißheit (§ 6. 15) zu einer auch theoretisch geklärten gemeingiltigen Heilserkenntniß gelangen lassen. So soll durch die wissenschaftliche Erörterung des Zusammenhangs der Glaubens- und Heilswahrheit eine ideale Weltanschauung im christlichen Sinne gefördert werden, die zugleich dem realistischen Zuge der Zeit durch empirisch-inductive Methode Rechnung trägt. Daher bezeichnen wir das zu erforschende und zu begründende (methodische) Erkenntnißprincip als Idealprincip, weil mit der in uns lebendigen, im Glauben erfahrenen Idee des Christenthums seine eigenartige Erkenntnißweise oder -form (*εἶδος*, *εἶδῶς* oder *ιδέα*) aufs engste zusammenhängt (Matth. 28, 3; Joh. 5, 37). Die ideale Begründungsform für diese geistigen Realitäten ist es eben, die der Dogmatik ihren eigenartigen wissenschaftlichen Stempel aufprägt, sie als systematische, real-ideale Glaubenswissenschaft charakterisirt (s. § 22 f.).

2. Daß in dem Begriff der Glaubenswissenschaft kein innerer Widerspruch liegt, dürfte sich bereits aus unseren obigen einleitenden Betrachtungen ergeben. Und die Geschichte der dogmatischen Principienlehre kann uns — namentlich in ihren kritischen Partien — zeigen, daß, so lange das Christenthum besteht, auch niemals der Drang stille gestanden hat, es erkenntnißmäßig zu erfassen und wissenschaftlich zu begründen. Gleichwohl muß sich bei jedem erneuerten Versuch, die christliche Heilswahrheit als Glaubenswissenschaft methodisch und systematisch auszuprägen, die betr. Erkenntnistheorie, die das dogmatifizierende Subject verfolgt, vor dem Forum der Wissenschaft legitimiren. Wir sehen dabei von der Ausgestaltung und Begründung des confessionellen „Dogmas“ (§ 24 f.) zunächst noch ab. Freilich hat das Christenthum als „Dogma“ bis in die Gegenwart hinein, wie wir gesehen haben (§ 16), mit innerer (organischer und dialektischer) Nothwendigkeit auf geschichtlichem Wege kirchliche Lehrgestalt gewonnen. Der Dogmatiker kann also gar nicht, auch bei Feststellung der betreffenden Methodik, von seinem confessionellen Glaubensstandpunkt gänzlich „abstrahiren“, um „rein christlich“ oder „rein evangelisch“ die Heils-

wahrheit wissenschaftlich zu reproduciren und zu vertheidigen. Es hieße das, ihn von der Höhenlage jener im Glaubenskampf gereiften, persönlichen, aber stets kirchlich motivirten Wahrheitsüberzeugung künstlich herabziehen und zurückschrauben, auf ein niederes Wahrheitsniveau, auf ein kindlich-naives Unmündigkeitsbewußtsein niederdrücken wollen. Und das dürfte dem im Urtheil gereiften Sachkenner als einem Manne der Wissenschaft und selbständigen Gliede seiner kirchlichen Glaubensgemeinschaft am wenigsten anstehen. Aber schon bei der Entwicklung des christlichen Religionsbegriffs (§ 6 ff.) durften wir nicht mit der fertigen Confessions- oder Dogmenform der Heilsreligion beginnen, sondern suchten das Entwicklungsgesetz des religiösen Grundgedankens nach seinem göttlichen, socialen und persönlichen Factor auf Grund allgemein christlicher Glaubenserfahrung darzulegen, um dann erst (§ 15 ff.) die Nothwendigkeit und Berechtigung einer confessionellen Dogmenbildung und eines ihr zu Grunde liegenden Realprinzips zu erweisen. So muß auch hier, bei der methodischen Grundlegung, bei der Entwicklung des Formal- oder besser Idealprinzips, zunächst (Cap. I) die allgemeinere Vorfrage erledigt werden: ist das Christenthum als Glaubenswahrheit praktisch-religiöser Art überhaupt wissenschaftlich erkennbar und darstellbar? Und wenn dem so ist: von welchen methodischen Gesichtspunkten aus und mit welcher Aussicht auf Erfolg? Wie kann ferner das, was sich grundsätzlich auf eine sonderliche göttliche Heils offenbarung beruft oder auf eine auctoritativ hingestellte heilige Schrift stützt, Gegenstand freier wissenschaftlicher Forschung sein? Und wie kann vollends eine kirchlich überlieferte „Glaubenssagung“, wie kann das Dogma gemeingiltig, in beweiskräftiger Weise zu wissenschaftlichem System gebracht und der Vernunft, dem theoretischen Wissen zugänglich gemacht werden? Wenn wir zunächst das Verhältniß von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung (§ 20) so geklärt haben, daß eine Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft überhaupt möglich erscheint: wie verhält sich diese und ihre eigenartige Methodik als Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft (§ 21)? Inwieweit berührt sie sich mit der Reli-

gionsphilosophie oder wie läßt sie sich der speculativen Metaphysik gegenüber abgrenzen (§ 22)? Welche encyclopädische Stellung und welche specifische Aufgabe kommt ihr als systematischer Glaubenswissenschaft im Gesamtorganismus der Theologie zu und wie kann sie namentlich von der Apologetik und Ethik geschieden und unterschieden werden (§ 23)?

3. Erst wenn wir diese allgemeineren Vorfragen erledigt haben, kann zur Erörterung kommen, ob eine wissenschaftliche Dogmatik confessionell sein darf, näher: ob und mit welchem Recht der wissenschaftlich gebildete Dogmatiker eine „kirchliche“ Glaubenslehre (wie z. B. Philippi) anstreben oder von einer „lutherischen“ Dogmatik (wie z. B. Rahnis) reden darf. Ich sehe schon, wie den „modern“ denkenden Vertreter der „Wissenschaft“ und namentlich den Schwärmer für „undogmatisches Christenthum“ das Gruseln überkommt bei dem Gedanken, daß die freie Forschung und der freie Flug der Gedanken durch confessionelle Bindung gelähmt werden soll. Da wittert man bereits den Modergeruch althergebrachter, verstaubter Charteken, oder man schreckt zurück vor der drückenden Fessel kirchlicher Glaubenssagung und längt überwindener Formeln. Und Schlagworte wie „Buchstabenechtschaft“ und „blinder Auctoritätsglaube“ sind stets zur Hand. Man denkt an „katholisirende“ Vergewaltigung oder kirchenregimentliche Maßregelung oder erinnert an die altorthodoxe Klopffechterei scholastischer Zeiten!

Nichts von alledem wird und soll hier in der methodischen Begründung des Rechts und der principiellen Eigenart lutherischer Dogmatik (Cap. II) geboten werden. Im Gegentheil: Uns steht die lutherische „Freiheit eines Christenmenschen“ nicht bloß für den persönlichen Glaubensstandpunkt, sondern ebenso sehr für die wissenschaftliche Ueberzeugung unantastbar hoch. Aber diese Freiheit ist auch auf diesem Gebiete nimmermehr eins mit Ungebundenheit. Für einen Beweis zuchtloser Willkür, geschichtsloser Subjectivität, also unfreier Stellung zu dem kirchlich Gegebenen und Ueberlieferten halte ich es, wenn man Christ sein will ohne kirchliche Gemeinschaft

(s. o. § 17, 1); oder wenn man eine Glaubensüberzeugung meint haben zu können, ohne der zeugenden Mächte sich bewußt zu werden, denen man sie schuldet; oder wenn man als Mann der Wissenschaft, ja als gläubiger Theologe meint, den mütterlichen Boden ignoriren oder gar zermühlen zu sollen, aus dem man selbst hervorgewachsen ist. Mancher „originell“ sein wollende Dogmatiker läßt sich's angelegen sein, an dem Axt sägen zu helfen, auf dem er selber bisher gefessen und sich angebaut hat. Ohne Bild gesprochen: der dogmatische Sonderling ignorirt jene von Schleiermacher, ja selbst von Al. Schweizer und Biedermann betonte Wahrheit, daß die Dogmatik in ihrer Art der Kirche zu dienen hat, aus deren Mutterboden sie erwächst. Kein denkender Mann der Wissenschaft kann des Gemeinschaftsfactors ledig gehen; er müßte denn die Atmosphäre meiden, in der er zu athmen gewohnt ist. Er müßte verkennen, daß ohne jenes geistige milieu, in welchem er aufgewachsen und ohne das er nie zu selbständigem Denken gekommen wäre, seine theoretische Geistesarbeit — praktisch angesehen — die eines „Narren auf eigene Hand“ werden müßte und meist auch thatsächlich wird. Das hat neuerdings ein unbefangener Mann wie Balfour (s. o. S. 7 f.) schlagend nachgewiesen. —

Ja, soll er sich denn der überlieferten Auctorität und Tradition mit gebundenen Händen gedankenlos gefangen geben? Gewiß nicht! Wo bliebe da das eigene Nachdenken? Wie könnte da von wissenschaftlicher Methodik die Rede sein? — So weit gingen bekanntlich weder die streng kirchlichen Scholastiker des Mittelalters, noch unsere lutherischen und reformirten Dogmatisten des siebzehnten Jahrhunderts. Methodische Prüfung des kirchlich Gegebenen thut selbstverständlich noth. Und Niemand, der mit seinem Erfahrungsglauben der Sache fern steht, oder durch „eigene Forschung“ der confessionellen Lehrüberlieferung kritisch oder gegnerisch sich entgegenstellen zu müssen meint, ist gehindert solches zu thun. Es erscheint das vielmehr als selbstverständliche Wahrheitspflicht. Aber als ein protestantischer Dogmatiker im reformatorischen, resp. im evangelisch-lutherischen Sinne kann er eben dann

nicht mehr gelten. Und mag im Einzelfall für menschliches Urtheil die Grenze auch nie scharf zu ziehen sein: vor Gottes Auge und kraft des eigenen Wahrheitssinnes kann ein solcher, der in Folge seiner wissenschaftlichen und kritischen Forschung mit der evangelisch-biblischen Tradition im Sinne des bekenntnißmäßig fixirten, kirchlichen Dogmas in wesentliche Collision gerathen ist, berufsmäßiger Lehrer und wissenschaftlicher Vertreter der evangelischen oder lutherischen Glaubenswahrheit nicht sein oder bleiben. Neben der unbestreitbaren Freiheit der Forschung steht doch die innere Gebundenheit an jene kirchliche Wahrheitsüberlieferung, die, von tiefster principieller Bedeutung, den Einzelnen davor bewahrt, die Fühlung mit der Gemeinschaft und der regula fidei zu verlieren.

So kann es für den lutherischen Dogmatiker gerade eine Schutzwehr seiner mit Recht von ihm beanspruchten evangelischen Freiheit sein, daß er auf Grund des reformatorisch-protestantischen Idealprinzips: des sola fide, sola gratia eine Erkenntnistheorie und Methodik entwickelt und näher rechtfertigt, die seine und seiner Glaubensgenossen Auffassung der Heilswahrheit gegen römische Gewaltthätigkeit wie gegen reformirte Gesellichkeit, gegen einseitig kirchliches Traditionsprincip, wie gegen einseitig subjectives Schriftprincip zu schützen und zu wahren geeignet erscheint. Und es ist keine Illusion, geschweige denn bornirtes Parteinteresse, wenn der systematische Forscher für seine, aus eigenster Glaubenserfahrung herausgeborene „lutherische Dogmatik“ auch eine sonderliche, dem Idealprincip entsprechende Entwicklungs- und Beweis-methode befolgt. Es gehört das mit zu jener „Freiheit eines Christenmenschen“ im Sinne Luthers. Nur gilt es, diese aus der persönlichen Heilserfahrung herausgeborene und vom Standpunkt einer „Theologie des Kreuzes“ (§ 18) gewonnene (also subjectiv-ideale) Erkenntnistheorie in das richtige Verhältniß zu setzen zu den geschichtlich vorliegenden (objectiv-realen) Erkenntnisquellen. Die heilige Schrift, wie sie der Protestantismus als principium cognoscendi (resp. als norma normans § 16) hinstellt, behält auch für den „freien“ Mann der Wissenschaft, wenn er anders

lutherischer Dogmatiker sein will, eine maßgebende Bedeutung überall dort, wo es sich um die urchristliche und offenbarungsmäßige Grundlage seiner wissenschaftlichen Lehrsätze handelt (§ 16). Und die kirchliche Bekenntnistradition, wie sie im Dogma (§ 17) sich als confessionelle Lehrform ausgeprägt hat, wird dem kirchlich gesinnten Dogmatiker stets als orientirendes und in gewissem Sinne regulirendes Erkenntnisprincip (*norma normata, regula fidei*) dienen müssen. Den entscheidenden methodischen Gesichtspunkt (§ 24), sowie die methodische Ausführung und innere Architektur (§ 25) einer so gearteten „lutherischen Dogmatik“ werden wir daher als Abschluß unserer Principienlehre (Cap. II) ins Auge zu fassen haben.

Wir sehen hier von einer specielleren biblischen Beleuchtung der oben entwickelten erkenntnistheoretischen Grundanschauung ab. Denn die h. Schrift giebt uns wohl Directiven für die aus dem Glauben geborene Erkenntnis (*γνώσις, ἐπίγνωσις*) der seligmachenden Heilswahrheit in Christo, nicht aber für die Art und Methode ihrer wissenschaftlichen oder systematischen Begründung. Die „Tiefe des Reichthums“ sowohl der Weisheit (*σοφία*) als der Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*), bleibt zwar dem natürlichen und weltlich gerichteten Menschengenisse „unerforschlich“ (Röm. 11, 33). Nur den im Geiste arm Gewordenen wird das Eindringen in das Himmelreich zugesprochen (Matth. 5, 3). Den in sich selbst Weisen und Klugen ist nach Christi Wort (Matth. 11, 25 ff.; Luf. 10, 21) die wirkliche und wahre Erkenntnis Gottes „verborgen“. Aber im Glauben an den, in welchem alle „Schätze der Weisheit und Erkenntnis“ verborgen liegen (1 Kor. 1, 30) — wenigstens auf dem Gebiete der Heilswahrheit, sofern diese allen „Reichthum der Gewisheit des Verständnisses und der Erkenntnis des Geheimnisses Gottes“ umfaßt (Kol. 2, 2 ff.) — ist dem christgläubigen Dogmatiker auch der Weg (*ὁ δόξ*), der zum wahren Leben (*ζωή*) und zum wahren Gott (*ἀληθινός θεός*) führt, gewiesen (Joh. 14, 6; vgl. mit 8, 31; 14, 26; 15, 26; 16, 13; 17, 3, 17; 18, 37). — Der Apostel Paulus warnt ausdrücklich vor jener „Methode des Irreführens“ (*μεθοδία τῆς πλάνης* Eph. 4, 14), da man es, „hin- und hergeschauelt von jedem Winde der Lehre durch das Trugspiel der Menschen“, bis zu satanischer Methode (*μεθοδία τοῦ διαβόλου* Eph. 6, 11), d. h. bis zur Selbstverherrlichung und Selbstvergöttlichung menschlicher Vernunft gebracht hat. Wir werden im weiteren Verlauf unserer methodischen Lehrentwicklung Gelegenheiten haben, die betreffenden biblischen Grundgedanken in Erinnerung zu bringen, namentlich dort, wo es sich um das Verhältniß von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Schriftautorität und kirchliche Lehrnorm handelt. Da wird

es auch angezeigt sein, die Frage zu beleuchten, in wie weit unsere altkirchlichen Dogmatiker berechtigt waren, den Satz: *methodus est arbitraria* zu vertreten und der reflectirenden Vernunft wohl einen formalen *usus organicus seu instrumentalis* zuzugestehen, aber ihren materialen *usus normalis seu principalis* unter Berufung auf Kol. 2, 8 zu bestreiten, mit entschiedener Warnung vor einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Vgl. 1 Kor. 1, 23 f.; 2, 10 ff.; 2 Kor. 10, 5; Eph. 3, 3 ff.

§ 19. Zusammenfassung.

1. Auf dem Grunde des bereits entwickelten Realprincips christlicher Dogmatik (§ 15 ff.) soll uns die nähere Bestimmung des Idealprincips den Schlüssel bieten für das Problem dogmatischer Erkenntnistheorie. Es handelt sich hier — im Gegensatz zum einseitigen speculativen Realismus (dogmatischen Objectivismus) und skeptischen Idealismus (kritischen Subjectivismus) — vor Allem um die Möglichkeit methodischer Begründung christlicher Heilswahrheit im Sinne einer erfahrungsmäßigen, realidealen Glaubenswissenschaft (§ 18).

2. Zu dem Zweck müssen wir zunächst (Cap. I) untersuchen, ob und inwiefern die wesentlich praktische, auf Gottes Heils-offenbarung in Christo sich stützende Glaubenswahrheit theoretischer Vernunftserkenntnis und streng wissenschaftlicher Methodik überhaupt zugänglich ist (§ 20 ff.); sodann: welche encyclopädische Stellung in dieser Hinsicht die Dogmatik als System christlicher Heilswahrheit im Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft einnimmt, insonderheit wie sie sich zur Religionsphilosophie und zu den übrigen theologischen Disciplinen verhält (§ 22 ff.).

3. Dann erst wird sich die Frage beantworten lassen (Cap. II), ob auf Grund des reformatorisch-protestantischen Ideal- oder Erkenntnisprincips die lutherische Dogmatik durch eine sonderliche Entwicklungs- und Beweisethode sich kennzeichnen läßt (§ 24 ff.), namentlich in Bezug auf die drei möglichen Erkenntnisquellen: heilige Schrift (§ 16), kirchliche Lehrüberlieferung (§ 17) und persönliche Heilserfahrung (§ 18). —

Erstes Capitel.

Die Methodik christlicher Glaubenswissenschaft vom Standpunkt der Heilserfahrung.

§ 20. Wissen und Glauben mit Beziehung auf das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung.

1. Ueber Glauben und Wissen ist seit je her, solange der Menscheng Geist forschend und ringend die geheimnißvolle Welt des Realen und Idealen zu erfassen und erkenntnißmäßig zu verstehen suchte, hin und her gestritten worden, ohne daß man bisher eine Einigung der disparaten Geister erzielen konnte. Nicht blos im geistigen Leben der Gegenwart und im Zusammenhang mit dem, was man „moderne Weltanschauung“ nennt, ist dieses Problem aufgetaucht (vgl. Th. Kaftan, Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart 1896, S. 3 ff.). Um Klärung der schwierigen Verhältnißbestimmung von Pístis und Gnosís bemühten sich bereits die alten Väter der Kirche. Es ist — mutatis mutandis — bereits in der antiken Welt, im Kampf der sokratischen Platoniker und sophistischen Skeptiker, im Streit der Stoiker und Epikuräer, der Idealisten und Materialisten, der Gnostiker und Neuplatoniker, der Realisten und Nominalisten eine brennende Frage gewesen. Und dieses Feuer ist noch nicht gelöscht.

Die erhitzten Gemüther der scharf sich befehdenden Gegner dürften aber abgekühlt werden, wenn man der Sache ruhig auf den Grund sieht, den Einseitigkeiten wehrt und ihr relatives Wahrheitsmoment zu respectiren sucht. Handelt es sich doch um das lebendige Wechselverhältniß zwischen dem unauslöschlichen Durst nach Wissen und der reich fließenden Quelle des Glaubens, oder dem entsprechend: zwischen dem unaustilgbaren natürlich-menschlichen Vernunftstreben nach Erkenntniß der Wahrheit einerseits, und dem scheinbar ihm schroff gegenüberstehenden Glauben an eine übernatürlich-göttliche Geistesoffenbarung andererseits. Die Zweifelsfrage liegt hier nahe: Ist nicht das schlechthin Uebernatürliche auch wider-

natürlich, und das schlechthin Uebernünftige, nur im blinden Glauben Faßbare auch das schlechthin Widernünftige, solides Wissen Ausschließende? Muß nicht dort, wo das Wunder, dieses „liebste Kind“ des Glaubens eintritt, die rationelle, auf „Gesetzmäßigkeit“ hinarbeitende Welterklärung, dieses liebste Kind des Wissens eines raschen Todes sterben? Und wird nicht dort, wo das aufgeklärte und „sicher“ erprobte Wissen auf den Thron gesetzt wird, der „verdummende, auctoritätsfüchtige Glaube“ aus dem Reich vernunftgemäßer Entwicklung für immer verbannt werden müssen?

Zunächst kommt es darauf an, gegenüber dem schwankenden Sprachgebrauch von vornherein einem sehr verbreiteten Mißverstände zu wehren. Das Problem wird nicht gelöst, sondern einfach bei Seite geschoben oder verwirrt, wenn man unter „Glauben“ ein „Wähnen“, eine rein subjective „Meinung“, ein „Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen“ versteht, und dem gegenüber das Wissen als wohl motivirte, auf fester Erfahrung und klarem Denken beruhende Erkenntniß des Wirklichen faßt. Dann gebührt selbstverständlich dem Wissen der Vorrang (das Primat) und der Glaube, als noch unklare, kindlich-gefühlsmäßige „Vorstellungsstufe“ wird ins Hintertreffen verwiesen, um der selbstbewußten, begrifflich klaren Erkenntniß das Feld zu überlassen. Da heißt es dann folgerichtig: wo das Wissen anfängt, hört der Glaube auf; und wo der Glaube — das *credo quia absurdum* — herrscht, erscheint das Wissen völlig ausgeschlossen! Aber bei dieser Auffassung verkennt man, daß gegenüber allen zeitlich und räumlich uns fern liegenden z. B. geschichtlichen Dingen ein Wissen ohne Glauben unmöglich ist, und ferner: daß bei dem geheimnißvollen Ineinander von Geistigem und Leiblichem, Unsichtbarem und Sichtbarem, Freiheit und Nothwendigkeit, Ursache und Wirkung, Kraft und Stoff, Wesen und Erscheinung, Ideal- und Realwelt die vertrauende Ueberzeugung ihres Zusammenhangs d. h. der Glaube die Voraussetzung, ja der innerste, treibende Kern alles Erkenntniß- und Wissensmuthes ist, wenn ich so sagen darf.

Wir sahen schon — bei Analyse des Begriffs und Wesens

religiöser und christlicher Ueberzeugung (§ 9, § 18) — daß die Idee des Glaubens steht und fällt mit der Voraussetzung eines unsichtbaren, also im Grunde geistig gearteten Gegenstandes (objective Seite), den ich vertrauensvoll, in unmittelbarer, erfahrungsmäßiger Gewißheit (subjective Seite) mir innerlich, persönlich zu eigen mache. Auch im biblischen Sprachgebrauch wird das Wort „Glauben“ (*πιστεύειν*), wie wir gesehen (s. o. S. 137 ff.), stets in diesem Sinne gebraucht. Im Glauben erfassen wir den „Wesensbestand“ (*ὑπόστασις* Ebr. 11, 1) der Dinge durch vertrauende, zweifellose Hingabe in der Form einer innerlichen, auf Erfahrung ruhenden Gewißheit. Daher erklärt sich auch die dreifache Beziehung des Glaubenden zu seinem Gegenstande: ich glaube, daß Etwas da ist oder geschehen ist (sachlicher und historischer Glaube, *πιστεύω ὅτι*, *credo aliquid*); ich glaube den Menschen, die es bezeugen (Personglaube, *πιστεύω τινί*, *credo alicui*); oder endlich — der wahre Höhepunkt der unbedingt vertrauenden Herzensgeinnung (§ 9, 2): ich glaube an Gott, an Christus, resp. an Menschen, in denen mir sozusagen das Göttliche, das Wahrheitsideal entgegentritt und die mein volles, unbedingtes Vertrauen genießen (religiös-sittlicher Glaube, *πιστεύω εἰς τινα*, *credo in aliquem*, in Deum, in Christum etc.).

In allen diesen Beziehungen tritt bereits zu Tage, daß der Glaube nicht das Wissen ausschließt oder da anfängt, wo das Wissen aufhört, sondern daß er im Gegentheil die unmittelbare Form der Gewißheit — auch der sogen. „natürlichen Gewißheit“ — ist, so daß alles vermittelte (reflectirte) Wissen immer aus einem gewissen Glauben herausgeboren werden muß.

Unsere S. 137 ff. dargelegte biblische Betrachtung bestätigt diesen Sprachgebrauch als einen der heil. Schrift geläufigen. Wissen und Glauben stehen hier in engstem Connex. „Ich weiß, wem ich geglaubt habe“ (2 Tim. 1, 12 *οἶδα ᾧ πεπιστεύκα*) — so bekennet der große Heidenapostel, der den wissenschaftlich gebildeten Epikuräern und Stoikern Stand hielt (Apostg. 17, 18 ff.) und „göttliche Kraft und Weisheit“ in seinem, auf Gottes Offenbarung ruhenden Glauben fand (1 Kor. 2, 6). Derselbe Mann, der doch Gott und Welt gegenüber alles menschliche Wissen für Stückwerk (1 Kor. 13, 12) und

alle menschliche Weisheit für Thorheit erklärte (1 Kor. 1, 24), war gleichwohl überzeugt, daß in Christo „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß“ (Kol. 2, 3) verborgen liegen. Und „wir haben geglaubt und erkannt“ bezeugt der Felsenmann Petrus im Namen aller Jünger des Herrn (Joh. 6, 69: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*), ebenso wie der Apostel hingebender Liebe, dem „wir haben erkannt und geglaubt“ (*ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* 1 Joh. 4, 16) das Wort redet — ein Beweis für die innerliche Wechselwirkung von Glauben und Wissen. Allerdings ist die „göttliche Weisheit“ als auf höherer „Offenbarung“ ruhend — nach dem Ausspruche Jesu (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21) — den Weltklugen und der gemeinen Vernunft nicht ohne Weiteres zugänglich. Sie setzt eben empfänglichen (kindlichen) Glaubens-Sinn voraus. Sie bewegt sich auch nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit und Philosophie (Kol. 2, 8; 1 Kor. 2, 4). Wir werden angewiesen, „alle Höhe“ (*πάν ὕψωμα* 2 Kor. 10, 4 ff.) der eingebildeten menschlichen Gedanken (*πάν νόημα*), kurz die eigentwillig störrische, glaubenslose „Vernunft“ herabzudrücken, ja in Fesseln zu schlagen, um im „Gehorsam des Glaubens“ zur wahren Gotteserkenntniß (*γνώσις τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 2, 12; 12, 13) zu gelangen. Aber eben dieser Glaubenswahrheit und Gottesoffenbarung liegt doch die rechte Gottesweisheit (*θεοῦ σοφία* 1 Kor. 2, 6), also auch das tiefere Wissen (das *γινώσκειν* im Lichte des *λόγος τοῦ θεοῦ* 1 Joh. 2, 20) zu Grunde. —

Ohne hier schon eine positive Lösung des Problems zu versuchen, möchte ich zunächst die einseitigen Auffassungen des Verhältnisses von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung schildern und dem kritischen Urtheil unterziehen. Auch auf diesem heiklen und schwierigen Gebiete müssen wir von den Gegnern zu lernen suchen. Es werden uns dabei die bedenklichen Folgen jener beiden erkenntnistheoretischen Richtungen entgegentreten, die wir als skeptischen Idealismus und speculativen Realismus bereits im Allgemeinen gekennzeichnet haben (§ 19, S. 331 ff.). —

Die im „Antichrist“ gipfelnde, verbitterte Weisheit eines die „fröhliche Wissenschaft“ ironisirenden Philosophen wie Nietzsche (vgl. posthume Werke Nr. 8, S. 282) hat sich zu der Behauptung verstiegen: die Bibel setze sich von vornherein dem menschlichen Wissen entgegen, indem sie Gott gegenüber den unbedingten Glaubensgehorsam fordere. „Wissenschaftlich“ sein gelte hier als ein „Verbrechen am Höchsten, am Heiligsten“. Das zeige sich schon in dem Verbot, vom „Baum des Erkenntnisses“ zu essen. Ja, es

erscheine das Wissenwollen als ein satanisches Element, die Wissenschaft als „Keim aller Sünde, als die Erbsünde κατ' ἐξοχήν“. Der „neidische Gott“ der alttestamentlichen Ueberlieferung habe „eine Hölleangst vor der Wissenschaft“. Er gönne dem Menschen nicht einmal das Wissen von Gut und Böse. Er zerstöre geradezu den natürlichen Drang zum Wissen — den „Ursachen-Sinn“ — und komme zu dem Entschluß: „der Mensch ward wissenschaftlich (d. h. wissend, was gut und böse sei); es hilft nichts, man muß ihn ersäufen“ (a. a. O. S. 284). — Nun, der Philosoph, der das eigene Wissen und Denken „jenseits von Gut und Böse“ als ein Vorrecht des „Uebersmenschen“ zu proclamiren und den Glauben als die „Grundlüge“ des großen Heerdenvieh's zu brandmarken suchte, mag in dieser seiner Voraussetzung so Unrecht nicht haben. Ja, wir verstehen es bei einem vereinsamten und verbitterten Denker wie Nießche sehr wohl, warum er den schroffen Gegensatz von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung so aufbauschte. Die angebliche Unvereinbarkeit beider diene ihm wie allen grundsätzlichen Atheisten zum Anlaß, den religiösen Gedanken von vornherein als „unwissenschaftlich“ zu brandmarken. Ein Strauß und Feuerbach sind ihm darin vorangegangen. Sie stimmen von Herzen jener Behauptung Pierre Bayle's zu, daß es unmöglich erscheine, sich an Einen Tisch zu setzen und zu verlangen, daß er gleichzeitig die Vortheile eines runden und viereckigen uns darböte. Glauben und Wissen zu vereinigen erscheine ebenso unmöglich, als die Dualität des Kreises zu finden.

Für den im Glauben heimischen und im Wissen geschulten Verstand liegt es jedoch auf der Hand, daß in jenem satanischen Angebot: „Ihr werdet sein wie Gott“ — die dämonische Versuchung zu selbstherrlicher Erkenntniß, und in jenem göttlichen Verbot: „Eisset nicht davon“ nur die heilsame Schranke gekennzeichnet ist, die der menschliche Wissensdurst nicht ungestraft überspringen kann und soll. Denn die ganze heilige Schrift prägt ja gerade dem Erkennen (γινώσκειν) dadurch den Stempel göttlicher Berechtigung auf, daß der nach Gottes Bild geschaffene

Mensch im Gehorsam gegen Gottes Gebot sich die Welt unterthan machen soll, daß er die Welt Dinge ihrem Wesen nach zu benennen im Stande ist und daß die Entwicklung und Fortpflanzung des Geschlechts durch das „Erkennen“ (1 Mos. 4, 1) von Mann und Weib bedingt ist. Sie — die Protoplasten — hatten nur die Bedeutung der gottgesetzten Schranke verkannt; und so mußte das hochmütige, eigenwillige Streben nach gottgleichem Wissen, dem der kindlich vertrauende Glaube fehlte, die Gefahr des Irregehens und den Fluch des Verderbens nach sich ziehen. Die biblische Anschauung spricht nicht den Fluch aus „gegen den Geist“ (Nießche a. a. O. S. 270), sondern gegen die superbia des sich gesund dünkenden, anmaßenden Geistes.

Wenn es also vom antichristlichen Standpunkt verständlich ist, daß man einen gleichsam exclusiven Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, übernatürlicher Offenbarungs- und naturgemäßer Vernunftwahrheit aufzurichten sucht, um dem menschlichen Erkennen schließlich den Vorrang zu sichern, so erscheint es auf den ersten Blick weniger begreiflich, wie und warum philosophische oder theologische Vertreter der christlichen Weltanschauung diesem skeptisch-kriticismistischen Dualismus huldigen oder wenigstens im Princip sich nähern. Es läßt sich das nicht vom Standpunkt der altcholastischen oder orthodoxen Theologie erklären. Diese neigte vielmehr dazu, die göttliche Offenbarungs- und Glaubenswahrheit dem vernünftigen Wissen, dem „erleuchteten“ menschlichen Intellect mehr oder weniger zugänglich zu machen (s. w. u. sub 2). Sie kam dadurch auf halbem Wege jener rationalisirenden Beweismethode entgegen, die der Wolff-Leibniz'schen Richtung eignete. Nein, theils in pietistischen Kreisen, theils in der Schleiermacher'schen und von Kant beeinflussten Theologie ist jener Gegensatz von Glauben und Wissen bald frommgläubig, bald streng kritisch zum Austrag gebracht worden.

Das pietistisch-ängstliche noli me tangere, durch welches eine Scheidewand zwischen geistlich und weltlich, gläubigem Gefühl und menschlichem Wissen aufgerichtet wird, interessirt uns hier weniger.

Dem diesem ehrlich bornirten Standpunkt fehlt nicht nur die wissenschaftliche Begründung, sondern auch das Verständniß des Problems. Ja, selbst das Bedürfnis der Auseinandersetzung mit dem „Welt-erkennen“ läßt sich dort kaum nachweisen. Die Forderung der „Gefangennahme der Vernunft“ wird hier oft so brutal hingestellt, daß jenes durchaus unchristliche (fälschlich dem Tertullian zugeschriebene) *credo quia absurdum* einen frommen Heiligenschein bekommt. Was uns hier interessiert, ist besonders jener Standpunkt, der bei Schleiermacher in tief religiöser, bei Kant in streng moralischer Weise dargelegt erscheint. Ein Fr. H. Jacobi fühlte sich doch noch zerquält bei jener schmerzlich empfundenen Dissonanz zwischen Kopf und Herz, zwischen verständigem (heidnischen) Wissen und gefühlsmäßigem (christlichen) Glauben. Schleiermacher hingegen erklärte es ausdrücklich, daß ihm erst wohl werde bei der Fixierung des Gegensatzes zwischen dem Glauben, als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl oder unmittelbarem Gottesbewußtsein und dem Wissen, als dem Resultat reflectirenden, mit dem relativen Freiheitsgefühl zusammenhängendem Weltbewußtseins. In ähnlicher Art unterschied (im Anschluß an Fries) der romantische Kreis der Theologen (De Wette, Hase u. A.) zwischen „ästhetischer“ Betrachtungsweise des Glaubens und „verständiger“ Betrachtungsweise des Wissens. — Neuerdings ist unter dem Einfluß Kants und Locke's das praktisch-moralische Willensmoment im Glauben, ja in gewissem Sinne der „Jenseits“-Charakter (das transcendente Moment) der subjectiven religiösen Ueberzeugung so stark betont worden, daß eine theoretisch-objective Begründung im Sinne des Wissens unmöglich, ja wie ein Selbstwiderspruch erscheint. Es wird hier, wie wir oben (§ 19 S. 337 ff.) schon sahen, dem natürlichen Welterkennen in seinem Gebiete „exacter“ Forschung das Recht und die Möglichkeit des sicheren und beweisbaren, ja „erzwingbaren“ Wissens zugestanden; denn die „strenge“ (Natur-) Wissenschaft bewege sich in der diesseitigen Welt äußerer, sinnlicher Erfahrung und mathematisch demonstrirbarer Wahrheit. Der Glaube hingegen, der als ein christlicher die Gottesoffenbarung voraussetze

und Christum vertrauensvoll erfasse, erstrecke sich auf die „jenseitige Ewigkeitswelt“ und gewinne festen Boden nur durch innere Erfahrung im Trachten nach dem idealen Gottesreich. Das könne nur durch ein „Erlebnis“ des Glaubens geschehen, der nach dem höchsten Gute ringe und bei diesem „praktisch-teleologischen“ Bestreben im Grunde weder das Bedürfnis noch die Möglichkeit habe, nach dem Grunde des Seins und der letzten Ursache der Dinge (metaphysisch und ätiologisch) zu fragen. Merkwürdig ist nur, daß bei dieser rein praktisch motivirten und fast pietistisch, weil jenseitig-transcendental zugespitzten Grundanschauung gleichwohl der „strengen Wissenschaft“, der kritischen, wie naturwissenschaftlichen Forschung ein so hohes Recht und so breiter Raum zugestanden wird. Man findet sich in dieser Doppelrichtung der Kant-Ritschl'schen Denkwege schwer zurecht. Das praktische und theoretische, das Glaubens- und Wissensinteresse scheint klaffend auseinanderzugehen und jenes Faustische: zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust — bleibt als peinliche Dissonanz bestehen. Das alte Abälard'sche „*Sic et non*“, (Ja und Nein) wird hier zum oft variirten Thema. Wie gerade aus diesem „Conflict der theoretischen und praktischen Vernunft“, aus diesem „Felsenspalt“, wie Sabatier (a. a. O. S. 14) sich ausdrückt, „die Quelle des Lebens“, die wahre „Herzensreligion“ strömen soll, erscheint unerfindlich, es sei denn, daß man auf eine wissenschaftliche Begründung der Glaubenserfahrung und einheitliche Weltanschauung bewußtmaßen verzichte oder aber, wie z. B. Güttler (Wissen und Glauben 1893) vorschlägt, den Glauben dort „ergänzend“ eintreten läßt, wo „die wissenschaftliche Erkenntnis aufhört“.

Es ist daher nicht zu verwundern, daß wie schon Schleiermacher und Kant gegenüber, so auch im Widerspruch zu den Neukantianern das Bestreben sich wiederholt, die höhere Einheit von Glauben und Wissen aufzuweisen. Ich sehe hier ab von jenen Versuchen, wie sie in älterer Zeit besonders durch die Apologeten der griechischen Kirche (Justin) und die alexandrinischen Theologen (Clemens, Origenes, die drei Cappadocier), sodann durch die orthodoxen Scholastiker der mittelalterlichen Periode (besonders Johannes

Damasceus und Thomas Aquin), in neuerer Zeit durch mystisch angehauchte Forscher, wie de Bonald oder Joseph de Maistre gemacht worden sind. Da meinte man aus einer göttlichen Offenbarung des Logos, resp. aus ihrer Wiederherstellung in Christo, ohne weiteres alle menschliche und so auch die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis herleiten und nachträglich „rationell“ begründen zu können. Selbst unsere alten Dogmatiker des siebenzehnten Jahrhunderts mühten sich nach Vorgang der Scholastiker ab, „gemischte“ Glaubensartikel (*articuli mixti*), die dem natürlichen Wissen zum Theil wenigstens zugänglich seien, und „reine“ Offenbarungswahrheiten (*articuli puri*), die nur aus der Schrift beweisbar und der natürlichen Vernunft schlechthin unzugänglich seien, zu unterscheiden. In beiden Gebieten waltete das Bestreben vor, die Glaubenswahrheit mit dem menschlichen Wissen (als *harmonica veritas*) zu einigen und womöglich logisch zu begründen.

Ausgestorben sind diese Versuche bis in die Neuzeit nicht. Aber sie haben sich ein vornehmeres speculatives Gewand umgeworfen. Veraltert mag zwar jene rationalistische und supranaturalistische Methode sein, den Wahrheitsbeweis für den christlichen Offenbarungsglauben dadurch zu führen, daß man — wie bereits die Socinianer es versuchten und die vulgären Rationalisten oder Supranaturalisten anstrebten — die Uebereinstimmung von Glauben und Wissen, von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit durch logische Beweismittel (zureichende Gründe, Widerspruchslosigkeit) oder übernatürliche Thatfachen (Wunder- und Weissagungsbeweis) zu erhärten unternahm. Hier gerieth der alte orthodoxistische und scholastische Wahrheitsbeweis vollends auf die schiefe Ebene. Das Mißlingen der Beweismethode drohte die Sache selbst zu gefährden. Glaube und religiöse Offenbarungswahrheit wurden herabgezogen in das Niveau abstracten, begrifflichen Wissens. Falls der Nachweis mißlingt — und er muß mißlingen in Folge falscher Methodik, eines logischen Sprunges, einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — versucht man es schließlich, die kindlich unvollkommene „Vorstellungsform“ des Offenbarungsglaubens in das höhere, einzig

adäquate und „absolute“ Vernunftwissen „aufzuheben“ oder gleichsam hineinzuretten. Hier zeigt sich recht eigentlich der Grundcharakter und die schließliche Tendenz jener speculativ-dogmatischen (monistischen) Erkenntnistheorie. In der Hegel'schen Speculation und in den Kreisen der von ihr beeinflussten Dogmatiker ist sie zu Hause. Es wird die wesentliche Einheit von Glauben und Wissen derart behauptet oder „methodisch“ zu retten versucht, daß hier nur Entwicklungsstufen menschlicher Wahrheitserkenntnis vorliegen sollen. Durch den „Proceß des Geistes“ wird sogar die „Identität“ des religiösen, unmittelbar im Glauben erfaßten Offenbarungsinhalts mit dem begrifflich vermittelten, verständigen und logisch-vernünftigen Wissen behauptet. So erhebe der denkende Verstand jenen „naiven Realismus“ des rein subjectiven Glaubens (der Vorstellungsform) zu einer theoretischen (objectiven) Wahrheitserkenntnis im „reinen Realismus des Geistes“ (Wiedermann), der, begrifflich angesehen, zugleich der wahre Idealismus sei (ähnlich D. Pfleiderer, A. Schweizer, hin und her schwankend auch R. Lipsius, R. Rothe, J. P. Lange u. A.). Idee und Wirklichkeit, Sein und Denken, Glauben und Wissen, Offenbarungs- und Vernunftwahrheit sollen also zu inniger Durchdringung kommen. Der „ewige Friede“ ist gesichert. Der „Streit der Facultäten“ erscheint geschlichtet, weil der religiöse Glaube im begrifflichen Wissen „aufgehoben“, d. h. nicht bei Seite gesetzt oder zerstört, sondern gleichsam aufbewahrt, auf eine höhere Stufe „absoluten Wissens“ gestellt worden sei.

2. Diese entgegengesetzte Entwicklung und Ausprägung dualistischer und monistischer Erkenntnistheorie ist für uns höchst lehrreich. Wir werden zunächst das beiderseits vorhandene Wahrheitsmoment uns zum Verständniß zu bringen und anzuerkennen haben. Es liegt uns fern, der menschlichen ratio ohne Weiteres das mulier taceat in ecclesia zuzurufen. Wir bekennen mit Luther, daß die menschliche Vernunft ein „hohes göttliches Licht“ sei, das recht gebraucht als „eine Sonne“, ja „gleichsam als ein Gott über die Regierung der Dinge in diesem Leben gesetzt ist“. Es bleibt

aber das menschliche Vernunftwissen stets nur ein beschränktes, relatives, nicht bloß — wie Luther sagte — in „göttlichen Dingen“, sondern auch in seinem Welterkennen. Es ist unbestreitbar, daß unser Wissen — wie Kant es darlegte — nimmermehr die „Dinge an sich“ erfassen kann. Aber darin liegt nicht der entscheidende Kernpunkt der Frage. Denn was das „Ding an sich“ sein mag, kümmert uns überhaupt nicht. Das „Ding an sich“ ist im Grunde nur eine Ausgeburt des grübelnden Hirns. Wir haben und können nur haben ein Wissensinteresse um die Dinge, wie sie für uns da sind und durch die Erscheinungswelt uns nahe treten. Das schlechthin Jenseitige, das Uebernatürliche in diesem abstracten Sinne ist und bleibt uns unzugänglich. Daher muß auch das Göttliche, obwohl „an sich“ übernatürlich und übergeschichtlich, „für uns“ innernatürlich im Fleisch, innergeschichtlich in Wort und That offenbar werden, soll es anders erkennbar und wißbar sein. Ja es hat sich so geoffenbart in wunderbarer Selbstbeschränkung; es hat Naturform und Menschenform, Thatform und Wortform angenommen, um uns überhaupt zugänglich und verständlich zu werden (s. o. § 7 S. 98 ff.). Das schlechthin Uebernatürliche (Jenseitige) bliebe auch schlechthin übervernünftig (transcendent) für den an das Diesseits gebundenen Menschen. Er könnte keinerlei Erfahrung davon haben. Es besteht auch für unser vernünftiges Wissen auf Grund der Erfahrung eine unübersteigbare Schranke, wie sie durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit uns gesetzt ist. Selbst ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Daß unser Wissen Stückwerk bleibt, ist ein Gedanke, den kein besonnener Denker bestreiten wird. Und daß unser Wissen — sei es beim Welterkennen, sei es beim Versuch einer Gotteserkenntnis — aus diesem schmerzlichen Zwiespalt zwischen Nichtwissenkönnen und stetem Wissenwollen nie herauskommt, das ist die unbestreitbare Wahrheit jener kritisch-skeptischen, dualistischen Theorie. Dazu kommt noch Eins — und das betont jener dualistische Standpunkt wohl nicht ausreichend klar und bestimmt, weil er der „praktischen Vernunft“ doch die Möglichkeit und das

Recht einer idealen Weltconstruction (im Sinne der Noumena) zugestehet, ja von sich aus (auf autonomem Wege) die religiös-sittlichen Grundideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) erfahren und andemonstrieren zu können meint: er müßte doch in der Consequenz seines eigenen Princips aufs Entschiedenste zugestehen, daß nicht bloß unsere theoretische, sondern auch unsere praktische Vernunft, welche die sittlich-religiösen Denkpostulate stellt, eine beschränkte und irrende, weil sündlich und selbstsüchtig verderbte ist. Das wird zwar im Lager der Neukantianer nicht direct bestritten. Es ist anzuerkennen, daß sie bei allem auf Wissen hinarbeitenden menschlichen Wahrheitsstreben, namentlich dort, wo es sich um Wahrheit im höheren, religiösen und christlichen Sinne oder auch um religiös bedeutsame „Geschichtswahrheiten“ handelt, das persönliche, aufgeschlossene „Interesse“, kurz die persönliche Willensbetheiligung, die Gesinnung des Glaubens als Bedingung des Verständnisses betonen. Es besteht also allerdings eine unüberbrückbare Kluft zwischen jenem sicheren, anmaßend selbstgewissen, in Speculation sich übersteigenden oder rein abstracten mathematisch beweisbaren Vernunftwissen und jenem in der Sache lebenden Glauben, dem kraft äußerer und innerer Erfahrung die Natur- und Geisteswelt zugänglich wird, der das Ewige im Zeitlichen, das Unendliche im Endlichen, das Geistige im Materiellen, das Uebernatürliche im Natürlichen, das Zweckvolle im Gesetzmäßigen, die Freiheit in der Nothwendigkeit, kurz das Göttliche im Welt-dasein vertrauensvoll und begeistert zu erfassen strebt. Ja, der eigenwilligen, bloß auf sich selbst sich stellenden erfahrungslosen Vernunft muß die göttliche Offenbarungswahrheit, soweit sie in der That eine übernatürliche und übervernünftige ist, auch widernatürlich und widervernünftig erscheinen (s. o. S. 101 ff.).

Aber bei diesem Gegensatz können und dürfen wir nicht stehen bleiben, geschweige denn — mit Verzicht auf Verständigung — ihn als einen dauernden Widerspruch zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, Weltlichem und Uebeweltlichem gleichsam festnageln. Das hieße dem Glauben die Möglichkeit einer gemein-

giltigen Begründung absprechen und das menschliche Wahrheitsstreben, das stets auf Einheit der Weltanschauung hinzielt, in seinem innersten Kern zerpalten. Hier treten uns die Wahrheitsmomente jener monistischen Theorie entgegen. Faßt man freilich den das „Ueberveltliche“ vertrauensvoll ergreifenden Glauben grundsätzlich als Gefühlsache auf, so muß er auch gegenüber allem reflexionsmäßigen Wissen sein eignes engeres Fahrwasser behalten und mit eigenem Segelwind dem phantastisch oder schwarmgeistig gedachten Hafen der „Seligkeit“ (der rein subjectiven Lebensbeglückung, also dem ganz eudämonistisch gefaßten „Ideal“) zusteuern. Er behält dann seinen „sicheren“ Kurs, ist befriedigt in seinem rettenden Schifflein und braucht sich um das weite Meer der nach Wissen ringenden Weltumsegler nicht zu kümmern. So steht aber die Sache nicht. Ja, so darf sie nicht stehen bleiben, wenn wir dem Glauben, näher: der im Glauben erfahrbaren christlichen Offenbarungswahrheit nicht die allgemein menschliche Bestimmung rauben, ihre Erkennbarkeit schlechthin bestreiten und so einen dauernden Widerspruch zwischen „gefühlsmäßigem“ (praktischen) Glauben und „reflexionsmäßigem“ (theoretischen) Wissen, zwischen übernatürlicher Offenbarungswahrheit und naturgemäßer Vernunftserkenntnis fixiren wollen.

Hat doch auch Christus, der Mittler göttlicher Offenbarungswahrheit (Matth. 11, 20 ff.; Luk. 10, 21), den natürlichen Wahrheitsfönn respectirt (Joh. 18, 37) und ihn zum Anknüpfungspunkt für sein Wahrheitszeugniß (Joh. 8, 31 ff.) machen wollen. Ja, gesteht er es doch selbst jenem ehrlich suchenden Schriftgelehrten zu, daß er auf Grund des Wortes Gottes „vernünftig“ (*νοῦν*) Mark. 12, 34) geantwortet habe und eben deshalb „nicht fern sei vom Reiche Gottes“. Glauben und Wissen gelten ihm nicht als contradictorische Gegensätze.

Wir haben bereits früher (s. o. S. 140 ff. § 9) den Nachweis zu führen gesucht, daß der Glaube, wenn er lebendig, wahr und kräftig ist, nimmermehr Gefühlsache sein und bleiben darf. Sofern all unser Aufnehmen der Wirklichkeit ins Innenleben, der Außenwelt ins innere Bewußtsein durch sinnliche Eindrücke (Wahrnehmen, Anschauen, Vorstellen, Erinnerungsbilder) bedingt erscheint, ist ja auch all unser Wissen — und keineswegs bloß der religiöse

Glaube — zunächst ein Gefühlswissen, eine unmittelbare Gewißheitsform. Aus diesem Stadium der bloßen „Eindrucksnothwendigkeit“, der kindlichen und volkstümlichen, wahrnehmenden Vorstellung (Apperception) muß sich das Wissen, wie der Glaube herausarbeiten und auf soliden, sachgemäßen, mit wiederholter Beobachtung Hand in Hand gehenden Denkwegen zu einer vollbewußten und innerlich motivirten einheitlichen Weltanschauung zu gelangen suchen. Das allein entspricht unserem unwiderstehlichen Streben nach Wahrheit. Denn diese liegt doch stets in der sich uns verbürgenden Uebereinstimmung unseres Denkens mit der gottgesetzten Wirklichkeit, soweit sie für uns da ist und überhaupt da sein kann, d. h. in ihrem ursächlichen Zusammenhang nachweisbar, in ihrer zielfestlichen Bestimmung erlebbar oder — wenn ich so sagen darf — nachlebbbar erscheint. Das allein entspricht auch der Einheit unseres vernünftigen, menschlichen Selbstbewußtseins, das nimmermehr sich dabei zufrieden geben darf, daß etwas in der Theorie (für das vernünftige Wissen) wahr, in der Praxis (für das gläubige Gefühl) unwahr sein könne, oder daß der Glaube etwas für unser Seelenheil fordere, was dem Wissen, dessen wir nicht ledig gehen können, ob wir nun wollen oder nicht, direct widerspricht oder es dauernd ausschließt.

Jenes tiefe Wort: „wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37 ff.) ist nicht bloß für den Christen und Dogmatiker von maßgebender Bedeutung, sondern setzt in jedem Menschen jenen Wahrheitsfönn voraus, der nicht müde wird zu forschen, bis er zu einheitlicher Ueberzeugung kraft der zeugenden und bezeugenden Macht des Geistes (Joh. 15, 26) gelangt. Dieser Geist soll ja auch in methodischer Weise uns führen und leiten (*ὁδηγήσει* Joh. 16, 13) in die ganze, in die volle Wahrheit (*εἰς τὴν ἀλήθειαν πάντων*).

Nicht in speculirender Theorie, nicht in sich selbst übersteigender Reflexion, nicht in mathematischer oder logischer Deduction aus abstracten Principien der Weltweisheit, aber auch nicht mit Berufung auf eine alles eigene Denken ausschließende göttliche oder menschliche Auctorität, sondern nur „in Beweisung des Geistes und der Kraft“ (1 Kor. 2, 4) wird theoretisch und praktisch alle Glaubens-

und Offenbarungswahrheit menschlichem Wissen und menschlicher Erkenntniß zugänglich werden können.

3. Das hier vorliegende große, wichtige und schwere Erkenntnißproblem läßt sich, wie mir scheint, nur so lösen, daß man der Eigenart des jeweiligen realen Untersuchungsobjectes durch ein entsprechendes methodisch begründetes Idealprincip gerecht wird.

Das strebten auch unsere alten Dogmatiker an, wenn sie die Verschiedenheit (*diversitas* nicht *contrarietas*) der Gebiete betonten und demgemäß ein verschiedenes Erkenntnißprincip (*principium cognoscendi*) forderten. Nur stellten sie letzteres in zu abstracter Weise hin als „Belehrung der Vernunft durch die Schriftoffenbarung“ (*ad salutarem informationem*) und umgingen die methodische Frage über die Erkennbarkeit der Dinge.

Eines jeden wirklichen Objectes als eines für mich daseienden und werthvollen kann ich nur durch den Glauben unmittelbar gewiß und inne werden. Die Sinne allein machen es nie und nimmer. Sie sind nur die nothwendige Brücke zwischen Außen- und Innenwelt. Ob aber das, wessen ich wahrnehmend innegeworden, der Wirklichkeit entspricht, d. h. wahr ist, nicht bloß in mir sich spiegelt wie eine *Fata morgana*, oder in mir erzeugt ist wie eine Hallucination, sondern die erscheinende und wirkende (deshalb wirkliche) Eigenart der Dinge in mir abspiegelt und wiedergiebt, das ist zunächst Sache des Glaubens, der muthig oder naiv jene Brücke überschreitet. Insofern ist der Glaube eine rein praktische, anfangs noch im Gefühl ruhende Ueberzeugung, weil ihm jene vertrauende Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die mich umgebende dingliche Welt und mein eignes Ich für einander angelegt, in gewissem Sinn „homogen“ sind, in lebendigem Wechselverhältniß stehen, wie etwa die Wellenbewegung des Lichts und mein Auge, die Schallwellen und das Ohr, die bewegten Lustatome und mein Geruch, die chemisch analysirbaren Stoffelemente und mein Geschmack, die Wärmestrahlung und das Gefühl, die feste Formbildung und mein Tastsinn. Offenbar sind beide „für einander“ da und gehören zusammen, wie die honigbergende Blume und die nahrungsuchende Biene. Aehnliches findet sich im Grunde auch auf dem geistigen und religiösen Gebiet. Die in diese irdische Daseins-

welt sich hineinbauende ideale Gotteswelt fordert mit ihrem eigenartigen Licht ein entsprechendes Empfangsorgan. Die Blinden sollen sehend werden, indem ihnen das innere Auge geöffnet wird (Jes. 35, 5; Matth. 11, 5). Das Gotteswort fordert ein empfangliches Ohr: das geweckte Gewissen (Matth. 13, 16). Es giebt einen geistigen Tastsinn, durch den wir das Göttliche fühlen (Apostg. 17, 27). Wir lernen es schmecken, wie freundlich der Herr ist (1 Petr. 2, 3); und das Evangelium wird ein Geruch des Lebens zum Leben denen, die es im Glauben erfahren (1 Kor. 1, 18), ja ein Wohlgeruch der Erkenntniß (2 Kor. 2, 14) denen, die „geübte Sinne“ haben. Wie aber diese äußerlichen und innerlichen Dinge, über die „Schwelle“ des Bewußtseins schreitend, zu unserem geistigen Eigenthum werden — das hat noch kein Verstand der Verständigen ergrübelt und klar gemacht. Und wo er es versucht, tritt jene bekannte, verhängnißvolle Doppelgefahr ein. Entweder scheitert man an der Klippe des absoluten Skepticismus, der die Wahrheitsforschung und die Möglichkeit jeglicher Gewißheit, also auch alles Wissen und alles Streben nach Wahrheit im Sinne der Pilatusfrage preisgiebt; dann müßte man schließlich, wie das Thier, in den Tag hineinleben und sich mit dem *carpe diem* im Sinne epikuräischer Lusttheorie begnügen. Oder aber man versteigt sich wie ein Gemsenjäger in unnahbare Gletscherhöhen absoluter Speculation; ja man besteigt, die „Gemsenfresse“ überbietend, den Luftballon und sieht sich die Welt „von Oben“ an, um sie — in „reinem“ Realismus oder Idealismus — aus seinem Hirn „begrifflich“, „denkend“ zu construiren oder von seinem Flugapparat aus — „linienziehend“, wie der ältere Fichte es nannte — aus dem eignen Ich als eine Idealwelt zu entwerfen (zu projeciren)!

Hätten wir uns also vor beiden Extremen und halten wir solchen Gefahren gegenüber muthig und bescheiden daran fest, daß es ohne Glauben unmöglich ist — ich meine nicht bloß „Gott zu gefallen“, sondern auch — die geheimnißvoll-offenbare Welt „wissend“ d. h. in ihrem inneren gesetzmäßig geordneten, causalen und teleologischen Zusammenhange bewußt (reflexionsmäßig) sich

anzueignen. Das gilt ebenso für das Gebiet der uns gegenwärtig umgebenden Natur- und Menschenwelt, wie für die sich uns anbietende, der Vergangenheit angehörende, also nicht direct von uns erlebte und angeschaute Geschichtswelt. Mag es sich um die äußere, sinnlich wahrnehmbare Daseinsform (Natur), mag es sich um die nur durchs Wort uns überlieferte und bezeugte Geistesform des wirklich Seienden (Geschichte) handeln, unser inneres Eigenthum im Sinne des Wissens wird die Natur- und Geisteswelt nur durch jene auf Erfahrung ruhende Glaubensgewißheit, die sich aber einem stetigen verificirenden Controlverfahren unterziehen, durch wiederholte Prüfung (Kritik) und Beobachtung (Experiment und ordnende Sammlung) als in sich übereinstimmend darthun muß. Dabei ist es, wie sich für den beschränkten Einzelsinn und die leicht irre gehende Einzelvernunft von selbst versteht, von entscheidender Bedeutung, daß die einseitige und einsame persönliche Beobachtung, auch wo sie sich auf erfahrungsmäßigem Boden individueller Erlebnisse wiederholt hat, sich der bisherigen gemeinsamen (traditionellen, auctoritativ wirkenden) Beobachtung und Prüfung nicht entzieht, sondern sie zur Feststellung des Erfahrungsmaterials verwerthet.

So kann und soll sich auch die im Glauben erlebte und vertrauensvoll, kraft innerer Erfahrung im Gewissen uns zu tröstlicher und beseligender Gewißheit gewordene göttliche Offenbarungswirklichkeit in Christo zu einer faßbaren, im Wissen sich reflectirenden, echt menschlichen Vernunftwahrheit ausgestalten. Auch das Christenthum als gott-menschlich geoffenbarte Heilsreligion kann uns nur auf dem der Sache entsprechenden Erfahrungs- und Denkwege, d. h. gemäß dem Idealprincipe des Glaubens zum Gegenstande methodisch begründeten Wissens werden. Die Eigenart dieser sittlich-religiösen Welt fordert auch eine entsprechende Eigenart der Untersuchungs- und Beweismethode, um dem empfänglichen Innensinn erkennbarer Weise zugänglich zu werden, gerade so wie die äußere materielle Erscheinungswelt nicht ohne den entsprechenden Außensinn und die ihr angepasste Untersuchungsmethode ein Gegenstand reflectirten und begründeten Wissens werden kann.

Niemand wird den Anspruch erheben, mit dem Auge Töne, und mit dem Ohr Farben wahrnehmen und in ihrem Zusammenhange verstehen zu können. Es wäre eitel Thorheit, wenn das Ohr spräche „ich bin kein Auge, darum bin ich des Leibes Glied nicht!“ Und wenn der „ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör“ (1 Kor. 12, 16 ff.)? Die reich gegliederte Welt, die uns erscheint, und der reich gegliederte Leib, der sie wahrnimmt, fordern sich gegenseitig, um in verständnißvolle, weil lebensvolle (organische) Berührung zu kommen. So fordert auch der Gegenstand christlichen Glaubens (die Offenbarungswahrheit) den empfänglichen Innensinn, um die zunächst unmittelbare Gewißheit zu verständigem, mittheilbarem und methodisch beweisbarem Wissen zu erheben. Ob und wie das im Einzelnen zu geschehen hat, um das erfahrungsmäßig gewonnene, auf dem Glauben ruhende Wissen zu einer in sich geschlossenen Wissenschaft auszugestalten, haben wir nunmehr weiter zu beleuchten, indem wir den Unterschied und die Beziehungen zwischen Natur- und Geisteswissenschaft (§ 21), zwischen Philosophie und theologischer Glaubenswissenschaft (§ 22) uns klar zu machen suchen.

§ 20. Zusammenfassung.

1. Bei der Verhältnißbestimmung von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung liegt eine Doppelgefahr nahe: der skeptisch-kriticismische Dualismus fixirt den Gegensatz beider und entzieht das offenbarungsmäßig Geglaubte als praktische oder rein subjective Wahrheit der Möglichkeit theoretischer (objectiver) Vernunftbegründung. Der speculativ-dogmatische Monismus behauptet die wesentliche Einheit beider derart, daß Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft nur als verschiedene Entwicklungsstufen im Streben nach begrifflich-exacter (objectiver und theoretischer) Wahrheitserkenntniß erscheinen.

2. Jener dualistischen Erkenntnistheorie liegt das Wahrheitsmoment zu Grunde, daß unser menschliches Wissen stets nur ein relatives bleibt, so daß die Behauptung einer absoluten Vernunftserkenntniß mit Aufhebung des Offenbarungsglaubens auf

372 Zweiter Abchn. Method. Grundleg. C. I. Die Christl. Glaubenswissenschaft.

Selbsttäuschung oder Anmaßung der sich übersteigenden, sündlich verderbten Menschenvernunft beruht. Dieser monistischen Theorie werden wir insofern eine Berechtigung zugestehen, als das unwiderstehliche Streben nach zusammenhängender Weltanschauung der Einheit unseres vernünftigen Selbstbewußtseins, wie göttlicher Wahrheitsoffenbarung entspricht.

3. Ein lebendiges (organisches) Wechselverhältniß zwischen praktischem Glauben und theoretischem Wissen, wie zwischen göttlicher Offenbarungs- und menschlicher Vernunftwahrheit kann nur durch ein der Eigenart des Untersuchungsobjects entsprechendes Erkenntniß- oder Ideal-Princip hergestellt werden. Nur im Glauben an die sich uns geheimnißvoll offenbarende Gotteswelt in Natur und Geschichte (§§ 8. 16) kann der Mensch kraft äußerer und innerer Erfahrung jene vertrauensvolle Gewißheit erlangen, daß dem empfänglichen, nachforschenden Augen- und Innensinn die natürliche und geistige Welt in erkennbarer Weise zugänglich wird. Diese unmittelbare Glaubensgewißheit bedarf aber steter sachgemäßer Prüfung (kritischer Untersuchung) und wiederholter Beobachtung (methodischer Controle), um Gegenstand vermittelten Wissens und systematisch geordneter Wissenschaft (§ 21) zu werden.

§ 21. Das methodische Verfahren auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaft.

1. Das im Glauben uns unmittelbar gewiß Gewordene und das erfahrungsmäßige, populäre Wissen (§ 20) sind zwar Anknüpfungspunkte für die Wissenschaft, aber verdienen noch nicht diesen Namen. Dazu bedarf es einer bewußten methodischen Begründung und einer Erfassung des gesetzmäßigen Zusammenhangs der uns erscheinenden Dinge. Ich weiß, daß die Sonne im Sommer länger am Himmel steht, als im Winter. Ich weiß auch aus Erfahrung die Jahreszeiten zu unterscheiden und mein Verhalten ihnen anzupassen. Ich weiß, daß Regen und Sonnenschein wechseln, daß es im Sommer warm, im Winter kalt ist. Aber all dieses praktisch verwertbare Wissen wird erst dann ein wissenschaftliches, wenn

das betreffende Gebiet gewußter Thatfachen oder Erscheinungen zu einem mehr oder weniger einheitlichen Ganzen von erkannten Gesetzen sich ausgestaltet. Freilich kann dies erst das letzte, vielleicht kaum erreichbare Ziel wissenschaftlicher Erkenntniß sein. Alle Einzeluntersuchung, die zu diesem Ziel führt, ist wissenschaftliche Vorarbeit im Dienste der Wahrheit; diese besteht aber immer in der nachgewiesenen Uebereinstimmung der untersuchten Einzelercheinungen mit einer (zunächst hypothetisch) vorausgesetzten wirkenden Ursache. Und sie bewährt sich als wissenschaftlich (theoretisch) begründete Wahrheit in dem Maße, als sie nicht bloß die bisher beobachtete Thatfachenreihe erklärt, sondern auch für die Zukunft voraussagbare Erscheinungen im Lichte der gewonnenen Erkenntniß verstehen lehrt. Was uns Wahrheit geworden ist, das wissen wir. Wovon wir im Zusammenhange wissen, daß und warum es wahr ist und stetig wahr bleibt, wissen wir wissenschaftlich. Der „Ursachen-Sinn“ — wie Nietzsche sich ausdrückt — ist der Anknüpfungspunkt für alles wissenschaftliche Denken, und der „Zweck-Sinn“, möchte ich hinzufügen, ist die Bedingung für die Fruchtbarkeit und Verwerthbarkeit unserer wissenschaftlichen Forschung.

Es besteht daher die Wissenschaft nie in der bloßen Sammlung oder genauen Beschreibung der Einzelbinge oder constatirbarer Einzelthatfachen. Das mag nothwendige und unumgängliche Vorarbeit sein, ein Kärnerdienst für den gewaltigen Gesamtbau. Aber auch diese Vorarbeit verlangt, um der strengen, der sogen. „exacten“ Wissenschaft zu dienen und „positive“ Resultate zu Tage zu fördern, eine bewußte Sammelmethode und kritisches Verfahren. Man pflegt gewöhnlich nur den sogen. Naturwissenschaften, sei es auf empirischem, sei es auf mathematischem Gebiete, die „Exactheit“ zuzugestehen. Wir haben es schon wiederholt hervorheben müssen und werden es (s. w. u. 2 u. 3) beim Vergleich der Natur- und Geisteswissenschaft von Neuem wahrzunehmen Gelegenheit haben, daß dieser Anspruch ein ungerechter und anmaßender ist. Er beruht m. E. auf einem Mißbrauch des Wortes „exact“. Man pflegt heutzutage bis in die untersten Schichten des Volks,

namentlich in socialistischen Massenversammlungen, die „Wissenschaft“ als solche andächtig zu verehren und meint damit stets die allein für exact geltende „Naturwissenschaft“. Trotz aller Warnung besonnener Forscher (s. o. S. 14 ff.) hat sich dieser Sprachgebrauch derart eingebürgert, daß man seine Berechtigung kaum mehr der Prüfung werth hält. Und doch beruht er auf einer Selbsttäuschung oder einem Mißverstände.

„Positiv“ ist jede Wissenschaft, sofern ihr ein gegebenes Untersuchungsobject vorliegt; und „exact“ wird sie, wenn sie Denkwege einschlägt, die dem zu untersuchenden Gegenstande entsprechen. Sie wird z. B. inexact, wenn sie das auf innere Erfahrung zurückzuführende geistige, sittliche, religiöse Seelenleben mit dem Mikroskop oder Secirmesser untersuchen will, wie es bornirte Materialisten versuchten; oder wenn sie das auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende und durch wiederholte Beobachtung allein Constatirbare, experimentell oder mathematisch Beweisbare durch geistige Intuition erfassen oder aus abstracten Begriffen speculativ herausconstruiren will, wie es schwarmgeistige oder vornehme Idealisten anstrebten. Exact ist die Wissenschaft nur, — aber dann auch jede, ganz abgesehen von ihrem Untersuchungsfeld — sofern sie methodisch und ihrem Gegenstande entsprechend die Erfahrungsthatsachen festzustellen sucht, sie reden läßt und dem eigenartigen causal-Zusammenhange der erscheinenden Dinge nachdenkt d. h. ihn nicht (a priori) ausklügelt oder apodiktisch behauptet, sondern ihrer Spur folgend (a posteriori) sie zu verstehen und nachzuweisen sucht.

Daher wird auf jedem Gebiete der Geisteswissenschaft wie der Naturwissenschaft die wiederholte Beobachtung einerseits, die prüfende Erforschung der Thatfachen andererseits die erste Grundbedingung ihrer „Strenge“ d. h. Exactheit sein. Die sammelnde Beobachtung, die darauf ausgeht, das Gleichartige in den Massenerscheinungen zusammenzuordnen (z. B. in der Statistik) und aus der zeiträumlich zu Tage tretenden Bewegung der Einzelerrscheinungen Schlüsse zu ziehen auf die bewegenden Kräfte, nennt

man bekanntlich das inductive Verfahren. Ohne solche Induction d. h. Einführung in das erfahrungsmäßig feststellbare und Schlußfolgerung aus dem Einzelnen aufs Ganze, von Unten nach Oben, vom Realen auf das Ideale, von der wiederholten Beobachtung auf eine stetige Regel oder ein empirisches Gesetz der Bewegung kann überhaupt keine Wissenschaft zu Stande kommen. Mit der Induction geht aber stets Hand in Hand jenes analytische Verfahren, das eine noch verworrene Gesamterscheinung in ihre einzelnen Ur-Theile zu zerlegen sucht, um sich über ihre gleichbleibende Eigenart, sowie über ihre Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit ein Urtheil zu bilden (analytisches Urtheil im Unterschied vom synthetischen s. w. u.).

Um aber richtig beobachten, Gleichartiges sammeln, Zusammenge-setztes in seine Einzelelemente zerlegen zu können, bedarf es der prüfenden Erforschung der Einzelthatfachen. Das ist ohne Unterscheidungs-gabe (*χρίσιμα διαρίσεως*) nicht denkbar. Unterscheiden lernen, nicht Zusammengehöriges aussondern und Zusammengehöriges ins rechte Licht stellen, um seinen Zusammenhang verständlich zu machen, heißt nichts anderes als — Kritik üben. Wissenschaft ohne kritisches Verfahren ist ein Unding, eine Unmöglichkeit. Und die Theologie als christliche Glaubenswissenschaft macht, wie wir gesehen haben (s. o. S. 284 ff.) und noch sehen werden (§ 23 f.), hiervon durchaus keine Ausnahme.

Aber sammelnde Beobachtung, theilende Zerlegung und unterscheidende Beurtheilung ist auf keinem Gebiete der Wissenschaft, wo ich — nach Fichte's Ausdruck — um mein Wissen wissen und Anderen wie mir selbst eingehend Rede stehen muß, denkbar oder wirklich, ohne empfänglichen Sinn für das Untersuchungsobject, ohne volle begeisterte und liebevolle Hingebung an den Gegenstand und ohne bescheidenen Respect vor den Erfahrungsthatsachen und bisherigen Errungenschaften der Auctoritäten auf den betreffenden Gebieten. Es ist nicht bloß unrichtig, vielmehr einfach Unsinn und Einbildung, wenn man meint, die Wissenschaft müsse, um „exact“ zu sein, schlechterdings immer von vorn anfangen, damit Jeder

sein eigenes Wissen sich erringen und auch verantworten könne. Es steht vielmehr ein Jeder auf den Schultern der Andern. Er kann und soll der Ueberlieferung nicht ledig gehen, sondern sie verwerthen und sich aneignen, um frei, um selbständig und nicht als irrlichterirender Schwärmer zu forschen. Kritiklos wird und braucht er nichts hinzunehmen. Die eigne Erfahrung (Empirie) und das Nacherleben (in verificirender Controle) werden zur vollen wissenschaftlichen Erwerbung des Ererbten stets nöthig sein. Aber ohne Erbgut, ohne den Reichthum bisheriger Erfahrung Anderer, ohne ehrfürchtige Verwerthung der Ueberlieferung und Gemeinschaftsarbeit (Tradition) bliebe der Einzelforscher ein in fruchtloser Arbeit sich zerquälender Sisyphus.

Alles was wir bisher als zu „exacter“ Wissenschaft gehörend hervorhoben: wiederholte Beobachtung und prüfende Erforschung der Einzelthatfachen (Induction, Analyse, Kritik) darf jedoch immer nur als Vorarbeit gelten. Die eigentliche Aufgabe, das Ziel der Wissenschaft wird stets das verständnißvolle und begründete Erfassen des Zusammenhangs der Dinge und Einzelerrscheinungen sein müssen. Ich sage absichtlich nicht: der „Zusammenhänge“! Diese widerwärtig klingende und logisch unmögliche Mehrzahlform des feinen Wortes hat man erst neuerdings aufgebracht. Wie man nicht von wissenschaftlich analysirbaren „Inhalten“, so sollte man auch nie von „Zusammenhängen“ reden. Denn der „Inhalt“ ist ja eben Bezeichnung für das Zusammengefaßte (ein Collectivum) und der „Zusammenhang“ ist nichts anderes, als der Ausdruck für die ursächliche Verknüpfung mitten im zeiträumlichen Neben- und Nacheinander der Einzel Dinge. So lange die Wissenschaft nur Einzel Dinge sammelt, sichtet, untersucht, verdient sie nicht ihren Namen, geschweige denn das Epitheton der Exactheit. Denn in Wirklichkeit — das ist wenigstens unser fester Glaube (unsere *ὑπόστασις*!) — sind es nicht die „Atome“ (kein Mensch hat sie gesehen!), nicht die vereinzelt Dinge (diese sind nur abstract, d. h. abgezogen von der Wirklichkeit zu denken!), die als solche existiren und uns interessiren. Die Welt — der Kosmos — ist ein reich gegliedertes

und schön geschmücktes Ganze, das freilich überall den desorganisirenden Zerstörungstrieb, den Todeskeim und den häßlichen, weil nicht auf Liebe, sondern auf Haß beruhenden Wettbewerb des Lebens auf Kosten des Andern beim „Kampf ums Dasein“ in sich birgt. Aber doch besteht sie als zusammenhängendes Ganze und will als solches erfasst und verstanden sein, ja, wann und wo es noth thut, als eine Gotteswelt reorganisirt und einem höchsten Gut, einem zu erstrebenden Ideal, einem Reich höherer Zwecke dienstbar gemacht werden.

Soll die Wissenschaft in diesen Zusammenhang eindringen und ihn fürs Leben fruchtbar machen — und welcher Besonnene wird ihr diese Doppelaufgabe bestreiten — so wird sie mit der Einzelbeobachtung, Auscheidung und Prüfung stets auch entwickelnde Deutung und Zusammenfassung anstreben. Aus Einem (idealen) Grundgedanken das Ganze zu verstehen und zu entwickeln versuchen, aus Einem Princip die Einzelercheinungen herleiten und begründen können — das nennt man das deductive (apriorische) oder speculative Verfahren. Die Synthese und Hypothese spielen dabei eine wichtige Rolle. Durch jene wird das Einzelne (kraft eines synthetischen Urtheils a priori) eingegliedert in ein geistiges Ganze, wo Eins mit dem Andern logisch verknüpft und Alles von jenem Grundgedanken beherrscht erscheint. Wir nennen es dann ein wissenschaftliches System, wobei wir nicht an ein zufällig Geschichtetes oder willkürlich Zusammengefügtes denken dürfen, sondern an ein lebensvolles Ganzes, an einen Organismus, dem das „geistige Band“ (Princip) zur Verknüpfung der einzelnen Gliedmaßen (Artikel) nicht fehlt. Durch die Hypothese aber wird für ein mehr oder weniger weites, erfahrungsmäßig vorliegendes Gebiet der beobachteten Erscheinungen eine Erklärung geboten, deren anfänglich versuchsweise Geltung an Berechtigung und an Wahrscheinlichkeit je nach der Möglichkeit widerspruchsfreier Erklärung und zusammenhängender Auffassung des Wirklichen wächst. Logisch betrachtet kann und soll der gesuchte Zusammenhang unter den Gesichtspunkt eines „Gesetzes“ in doppeltem Sinne gestellt werden: in

causaler Hinsicht, d. h. als meßbarer (controlirbarer) Ausdruck regelmäßiger, ursächlich zusammenhängender Erscheinungen; und in teleologischer Hinsicht, d. h. als maßgebender (normativer) Ausdruck einer zielstrebigen, die Zukunft regelnden und beherrschenden zweckvollen Entwicklung. Auf jenem Wege wird theoretisch für unser Denken die Wahrheit durch sogen. immanente Gesetze erhärtet; auf diesem wird sie praktisch für unser Leben verwerthet und durch normative Gesetze fruchtbar gemacht. Dort entscheidet das Seins- oder Sachurtheil, hier das Zweck- oder Werthurtheil.

Es läge nun nahe — und Viele haben es versucht, dadurch Klarheit zu schaffen auf diesem verworrenen Gebiete — die eine Methode der Untersuchung, nämlich die inductive und mathematische mit dem Ziel der Aufstellung causaler Gesetze und erzwingbarer Beweise, ganz und gar den Naturwissenschaften zuzuschreiben. Dem gegenüber sollen dann die Geisteswissenschaften — die man deshalb wohl auch moralische genannt hat (moral science bei Carlyle, Herbert Spencer, J. St. Mill u. A.), der deductiven Methode sich bedienen und die Aufgabe haben, normative d. h. gebietende und nöthigende Gesetze aufzustellen, um den gemeingiltigen Werth und die praktisch bedeutsame Wahrheit des wissenschaftlich Erkannten darzuthun, ohne einen mathematisch zwingenden Beweis oder eine objectiv theoretische Erkenntniß zu fordern oder darzubieten. Bei dieser Auffassung fielen Natur- und Geisteswissenschaft ganz auseinander. Es fände kaum eine Wechselbeziehung statt, und wir liefen Gefahr, bei doppelter Methodik und ganz heterogenem Untersuchungsfeld eine zwiespältige Weltanschauung herbeizuführen: zunächst jene rein materialistische oder positivistische, die kraft strenger (exacter) Wissenschaft die unbedingt und allein herrschenden „Gesetze“ der sinnlichen Erscheinungswelt als das einzig Wirkliche und Wahre zu erfassen und in den Dienst menschlicher Culturarbeit zu stellen sucht. Das ist dann das, was man „moderne“ und specifisch wissenschaftliche „Weltanschauung“ — etwa im Sinne des Comte'schen Positivismus — zu nennen pflegt. Dem gegenüber müßte sich dann die sogen. ideale Weltanschauung — unter Verzicht auf „strenge“

(exacte) Wissenschaft und objectiv theoretische oder metaphysische Begründung — mit einem historischen Wahrscheinlichkeitsbeweis von lediglich praktischer Bedeutung begnügen, wobei man dem naturwissenschaftlichen „Welterkennen“ das Recht bestreitet, in dieses sacrosancte Gebiet der „Freiheit“, der „moralischen“ Gewißheit in Betreff einer höheren, gewissermaßen „jenseitigen“ (transcendentalen) Ewigkeitswelt drein zu reden (so Kant und die Neufantianer).

Mir scheint, daß trotz aller Verschiedenheit der Denkwege und der Erkenntnißgebiete, beide — Natur- wie Geisteswissenschaft — dazu berufen sind, in möglichst exacter, d. h. streng sachgemäßer Weise der Wahrheitserforschung zu dienen. Und beide thun sie es auf Grund der Erfahrung und mit Verwerthung der sich uns darbietenden sinnlichen und geistigen, natürlichen und geschichtlichen Erscheinungswelt. Ihr Unterschied wird bei sauberer Grenzregulirung ein freundliches Wechselverhältniß herbeiführen, da sie beide sich dessen bewußt bleiben müssen, daß sie unlösbaren Problemen gegenüberstehen und daß menschliche Wissenschaft als solche stets sich ihrer relativen Geltung bewußt bleiben muß. Fassen wir unter diesem Gesichtspunkte zunächst die Naturwissenschaft ins Auge.

2. Der Naturwissenschaft werden heut zu Tage überall Triumphpforten errichtet. Mit klingendem Spiele hält sie ihren Einzug und wird selbst von der urtheilslosen Masse bejubelt. Ihre siegreichen Erfolge sind ja auch unbestreitbar. Unser gesamntes Culturleben ist deß ein Zeuge. Ja, selbst die Fortschritte des Reiches Gottes, z. B. die weitgreifende Missionsarbeit ist zum Theil ihren Errungenschaften zuzuschreiben. Sie hat Brücken und Wege gebaut zu weit entlegenen, durch Meeresströme und Gebirgswälle getrennten Weltreichen. Sie spannt ihre elektrischen Netze über alle Culturländer. Sie erleichtert durch Maschine und Dampfkraft die menschliche Arbeit. Noch mehr: sie hat den geistigen Austausch und Sprachverkehr dermaßen erweitert, daß Raum und Zeit keine hemmenden Schranken mehr zu sein scheinen. Die Technik der Buchdruckerkunst, die modernen Formen der auch die Luft in ihren

Dienst ziehenden Verkehrswege, die gesteigerte Arbeitsleistung durch die Maschine, der Aufschwung der schönen Künste durch die Verfeinerung der Darstellungsmittel und Instrumente, die Hebung der Volkswohlfahrt durch Vervollkommen der Agricultur, ja selbst die Möglichkeit architektonischen Aufbaus von Kirchen und Palästen im Dienste idealer Interessen — wir verdanken sie sammt und sonders den Erfolgen naturwissenschaftlicher und mathematischer Forschung. Auch daß wir die Erde nicht mehr — wie in alter Zeit — (geocentrisch) als den Mittelpunkt des Weltganzen ansehen, sondern als einen sich gesetzmäßig bewegenden, geringfügigen Theil, ja als einen winzigen Punkt im gewaltigen Kosmos und seiner mathematisch berechenbaren Bewegung erkannt haben; daß der „Himmel“ nicht ein „Gewölbe“, ein gestirntes „Firmament“ ist, wo Gott „jenseits“ der Sterne thront, werden wir Vertreter der Geisteswissenschaft oder wir christliche Theologen neidlos zugestehen haben als einen großartigen, mathematisch beweisbaren Erfolg der auf Kopernikus und Kepler, Galilei und Newton zurückzuführenden exacten Wissenschaft und ihrer Gravitationstheorie.

Soll und will sie aber „exact“ sein und bleiben, so darf die mathematisch-physikalische Wissenschaft nicht über die „Grenzen des Naturerkennens“ hinausgehen wollen (vgl. Dubois-Reymond 4. Aufl. S. 28). Nicht bloß die „sieben Welträthsel“ wird sie respectiren müssen: nein, tausende treten ihr entgegen. Und trotz Spectralanalyse und Fernrohr, trotz Licht- und Wärmetheorie, trotz Electricität und Magnetismus, trotz aller Vibrations- und Undulationstheorien wird sie weder die Geheimnisse des Himmels (des Aethers z. B.) erklären, noch das Grundgeheimniß der Materie begreifen können. Wir brauchen nicht bloß an das Mysticism der „belebten Atome“ zu erinnern, die noch kein Verstand der Verständigen erfaßt hat und erfassen kann. Ueberall, wo neue Entwicklungsknoten, neue Lebenserscheinungen zu Tage treten, erlahmt der hochstrebende Flug und verbaut sich der ebene Weg exacter Wissenschaft. Aus dem Anorganischen das Organische herzuleiten, durch chemische Scheidung oder Zusammensetzung (Analyse und Synthese)

die Zelle, das Protoplasma, den Lebenskeim herzustellen oder auch nur verständlich zu machen, ist noch niemanden gelungen, kann und wird nie gelingen. Warum? Weil hier das Schöpfungsgeheimniß dem Naturforscher unübersteigbare, seinen experimentellen Untersuchungsmitteln unzugängliche Schranken entgegensetzt. Und nun vollends das Problem des Bewußtseins, das Zueinander von Geist und Leib, Kraft und Stoff, Ursache und Wirkung, Unsichtbarem und Sichtbarem, kurz das ganze Functionsverhältniß zwischen Höherem und Niederem, Idealem und Realem — wie will der exacte Mathematiker oder experimentell verfahrenende Physiker und Psychophysiker es erfassen! Ist ihm doch der uns Menschen für alles Culturleben und Gemeinschaftsstreben nothwendige Freiheits- und Zweckbegriff eine unübersteigbare Schranke, geschweige denn die Gottesidee und der Schöpfungsgedanke! Mag er zehnmal das „l'homme machine“ als materialistisches Dogma auf seine Fahne schreiben: diese „Maschine“ läßt sich nicht „stoppen“ und jenes Dogma bleibt unfruchtbar. Warum? Weil der geistige Lebensdrang eine unwiderstehliche Macht ist; weil der metaphysische Sinn des Menschen an die Schranken des Physischen sich nicht binden läßt. Seine höhere geistige Bestimmung, sein unwiderstehlicher, idealer Ewigkeitsdrang, ja die Entstehung der Sprache, der geschichtliche Fortschritt in bewußter zwecksetzender That, die Gemeinschaftsbildungen in Sitte und Religion, in Rechts- und Staatsformen, in Kunst und Wissenschaft — sie bleiben für den Naturforscher, wenn er exact sein, d. h. sich auf die ihm vorzugsweise eignende Methode der Induction und der Aufstellung hypothetischer Gesetze besinnen will, schlechtthin unerreichbar, eine terra incognita. Oder will er mit den mathematischen „Axiomen“ des „unendlich Kleinen“ und „unendlich Großen“ an den göttlichen Ewigkeitsgedanken heranreichen? Findet er hier, in seinem Untersuchungsgebiet, in seiner „Kraft- und Stoff“-Theorie irgendwo jenen Archimedespunkt, der die Welt der materiellen Nothwendigkeit aus ihren Angeln hebt und dem Freiheitsgedanken, dem idealen Streben, der höheren geistigen Schwungkraft den festen Boden bereitet? Das alte, triviale

„Schuster bleib bei deinem Leisten“ — ne sutor supra crepidam — behält allen materialistischen Positivisten gegenüber als Warnungsruf seine volle Bedeutung. Nur durch besonnene Selbstbescheidung ist „die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus“ (Dietzsch, s. v. S. 14) möglich.

Aber jene Mahnung gilt auch den Naturphilosophen gegenüber, die durch Analogieschlüsse à la G. Drummond die ganze Geisteswelt als ein nur graduell höheres Gebiet aus den „Gesetzen der Natur“ meinen darlegen und „entwickeln“ zu können. Dies giebt nur unsägliche Verwirrung. Es ist ein aller wissenschaftlichen Exactheit baares Spielen mit unklaren Bildern und Gleichnissen, die zwar poetisch schön, geistig anregend, ja für den tief-sinnigen Denker immerhin bedeutsam sein können. Denn es ist Ein und derselbe lebendige Gott, der als Herr der Natur und Geschichte die Welt als eine geistleibliche gewollt und in aufsteigend analogen Entwicklungsformen ideal gedacht und real geschaffen hat. Für populäre Bildersprache erschiene jene Methode der Analogien verwerthbar. Unsere Wortformen für geistig ideale Begriffe sind durchgehends Gleichnisse, aus der sinnlichen Erscheinungs- und Erfahrungswelt entnommene Symbole. Christus selbst hat sie geheiligt durch seine Gleichnißreden und dadurch die Naturordnung als eine das Gottesreich abspiegelnde anerkannt. Aber wissenschaftlich exact ist solche Redeweise nicht, weil der Freiheitsgedanke, die menschliche Fähigkeit des Reinsagens, der eigenwilligen oder sittlich normalen Verwendung und zweckvollen Verwerthung der Naturdinge (auch der „Naturgesetze“) alle sinnliche Erfahrung übersteigt und aus der Stetigkeit der materiell bedingten Erscheinungswelt schlechterdings unerklärbar ist.

Für den exacten Naturforscher wird also — seinem Untersuchungsgebiet (der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungswelt) und seiner Untersuchungsmethode (inductives Verfahren) entsprechend — die sammelnde Einzelbeobachtung und das wiederholte Experiment das Hauptmittel sein und bleiben für die Constatirung der That-sachen und ihres ursächlichen, stetigen d. h. gesetzmäßigen Zusammen-

hangs. Dazu dienen vor Allem die chemische Analyse, die makro- und mikroskopische Untersuchung, das Wiegen und Wägen der elementaren „Dinge“, kurz alle die Inductionsapparate, die einen Inductionsschluß aus den wiederholt beobachteten, sinnlich wahrnehmbaren Einzelercheinungen auf allgemein wirkende Ursachen, auf ein durchschlagendes „Gesetz“ ermöglichen. Dazu kommt das mathematische Verfahren und die exacte Meßmethode, die auf diesem Gebiet einen gewissermaßen zwingenden Beweis ermöglichen. Endlich steht auch dem Naturforscher das gleichsam divinatorische Verfahren zu Gebote. Er nimmt die Hypothese zu Hilfe, um Lücken zu ergänzen und in deductiver Weise, durch Speculation den noch fehlenden Zusammenhang herzustellen oder wahrscheinlich zu machen. Aber über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit kommt er hier nicht hinaus. Die von ihm construirten „Gesetze“ sind nicht die allein herrschenden oder „absolut“ giltigen. Er kann und soll sie zwar technisch für das irdisch menschliche Culturleben verwerthen. Dort werden die gefundenen „Naturgesetze“ in der That zu gebietenden (normativen) Regeln. Hier gilt der alte Baco'sche Satz (Aphorism. de interpret. naturae et regno hominis 3): „Natura non nisi parendo vincitur“ d. h. die Natur beherrscht, wer ihr gehorcht. Ja, noch mehr: auf allen geistigen und sittlichen Gebieten, in der Sprache wie in den Kunstregeln, im Dienste des staatlichen Rechtsorganismus oder der kirchlichen Gemeinschaftsbildung, überall wo gesetzmäßige Gliederung und Architectonik die Bedingung ist für gegenseitige Verständigung und gemeinsamen Fortschritt, wird das Naturgesetz, dessen tiefere Erkenntniß wir jenen exacten Forschern verdanken, respectirt und verwerthet werden müssen. Mit Recht erinnert Dilthey (Einl. in die Geisteswiss. I, S. 23) daran, daß selbst das Genie der Sprache wie der Musik, die Grammatik, wie die Harmonielehre an die Resultate der Naturforschung (ich erinnere an Steinthal und Helmholtz) gebunden erscheint. In diesem Sinne hat z. B. Schäffle's oder P. Lilienfeld's Versuch, „Bau und Leben des socialen Körpers“ aus Naturanalogien zu erklären, eine relative Berechtigung, weil die

„Gesetze der Natur- und der Geisteswelt“ (Drummond) sich thatsächlich nicht widersprechen, sondern trotz aller qualitativen Unterschiedenheit auf einen gemeinsamen Lebenshintergrund hinweisen (so Rümelin, „Gesetze in der Geschichte“).

Aber — qui bene distinguit, bene docet. Nur wer gut zu unterscheiden gelernt hat, kann erfolgreich lehren. Will der Naturforscher die Welt der Ideen meistern oder derart be- meistern, daß er sie den Gesetzen der materiellen Weltentwicklung unterstellt (Materialismus) oder mit Nichtachtung des Uebernatürlichen und Ueberfinnlichen, der metaphysischen und ethischen Realitäten nur das sinnlich und technisch Verwerthbare für wirklich hält (Positivismus), so bewegt er sich in der Sphäre des Dogmatismus, der unbewiesenen und unbeweisbaren abergläubisch gefärbten Behauptung (s. o. S. 12 ff.). Auf diesem Wege wird nur Confusion erzeugt; und die gewaltsame Union ruft auch hier — wegen unklarer Grenzregulierung — unerquicklichen Streit nach. Der Naturforscher wird zum anmaßenden Naturphilosophen und „construirt“ eine Sinnewelt, welche die hochwichtigen Thatfachen der inneren Erfahrung und des freiheitlichen, geistig-zwecksetzenden Strebens unerklärt läßt. Der Mensch aber — zunächst vielleicht in seinem „dunklen Drange“, im Gefühl der Nothwendigkeit, wie es auch den naturwissenschaftlichen Skeptiker oder Dogmatisten schlechterdings nicht los läßt — redet und handelt, denkt und gestaltet sich trotz alledem seine Idealwelt, die über Zeit und Raum hinausgreift; ja, er führt sie ins Leben ein. Er setzt sie in That um und fragt weder den Materialisten noch den Positivist, weder den „exacten“ Empiriker, noch den demonstrierenden Mathematiker um Erlaubniß. Ja, diese Tollheit, dieser unabweisbare „Wahnwitz“ eines Glaubens an eine geistige Ewigkeitswelt, die nicht im nebulösen „Jenseits“ liegt, sondern in diese wirkliche Sinnewelt wahrheitsmächtig und wirkungskräftig sich hineinbaut, diese gewaltige Praxis einer Jahrtausende umfassenden Geschichtsüberlieferung, dieser social- und personaethische Thatendrang, diese ästhetische und politische, sittliche und religiöse Schaffensfreudigkeit und Gemeinschaftsbildung — sie

lassen sich nicht eindämmen oder gar weglegnen durch materialistische oder positivistische Machtprüche. Nein, diese „Thorheit“, dieser „idealistische Wahnwitz“ hat sogar Methode und zwar seine eigenartige, streng wissenschaftliche (exacte), weil dem Untersuchungsobject entsprechende Methode der Untersuchung und der Wahrheitscontrole. Er fordert aber auch ein seinem Gegenstande entsprechendes Erkenntnißorgan, einen Innensinn, der uns das weite Gebiet der inneren Erfahrung zugänglich macht. Denn hier gilt der Satz: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt; oder: nur Liebe hat Verständniß.

3. Damit haben wir das weite Gebiet der Geisteswissenschaft betreten, in welchem unsere Specialdisciplin, die Dogmatik als gegliedertes System christlicher Heilswahrheit eine Art Höhepunkt bildet. Da stellt sich uns nun sofort eine scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit entgegen. Die nähere Bestimmung des Begriffs „Geisteswissenschaft“ ist weder leicht, noch allgemein zugestanden. Man sieht, wie bedeutende Forscher — ich erinnere an Wundt und Dilthey — sich abquälen mit dem Versuch klarer Grenzregulierung. „Das Ganze der Wissenschaften,“ — sagt Dilthey (a. a. O. S. 5) — „welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande hat, fassen wir unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammen.“ So bilden nach ihm „Natur- und Geisteswissenschaften die zwei Hälften des globus intellectualis“, wobei die eine sich auf sinnliche (Sensation), die andere auf innere Wahrnehmung (Reflexion) gründen soll. Daraus entstünde die „Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung“ (wegen Spontaneität des Willens). — Allein hier droht eine zwiespältige (dualistische) Auffassung, das andere Extrem der monistischen, Platz zu greifen. Wir dürfen als Vertreter der Geisteswissenschaft nie vergessen, daß der Naturforscher in der sinnlichen Lebenssphäre doch stets geistige (unsichtbare) Lebensbeziehungen reflexionsmäßig, ja in den allerabstractesten mathematischen Formeln zu erfassen und zu erweisen sucht. Und auf der anderen Seite muß sich der Vertreter der Geisteswissenschaft — wie wir schon

andeuteten — stets dessen bewußt bleiben, daß er den Geist als solchen — sei es nun der Gottes- oder der Menscheng Geist — in seiner abstracten „Absolutheit“ oder schlechtthin überfinnlichen Eigenart schlechterdings nicht erfassen, verstehen, geschweige denn demonstrieren kann und soll. Nirgends ist der Geist „an sich“ untersuchbar, trotz dem Cartesius'schen *cogito ergo sum*! Die „angeborenen Ideen“ sind m. E. eine Fiction. Und selbst jener Leibniz'sche Satz, der das *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* durch den Zusatz: *nisi ipse intellectus einschränkt*, scheint mir unserer Erfahrung nicht zu entsprechen. Denn nirgends wirkt der Geist ohne das sinnlich hörbare Wort und die sinnlich wahrnehmbare That. Und nirgends wird unser bewußter Geist geweckt oder gelangt zum persönlichen Selbstbewußtsein ohne die Wort- und Thatüberlieferung menschlicher Gemeinschaft. Der Mensch bliebe ein *homo ferus*, ein thierähnliches Wesen ohne jene Elemente der Tradition. Ja noch mehr: nirgends ist der Geist als solcher auch nur untersuchbar, wo er nicht durch sinnlich-naturhafte (zeiträumliche) Darstellungsmittel (Laute und Handlungen) unseren Sinnen zugänglich würde, kurz in die „Erscheinung“ träte. Der streng idealistische Standpunkt, der auf innere unmittelbare Anschauung des Geistigen (Intuition, Divination, Contemplation, Speculation) zurückweist, oder die Welt als „Wille und Vorstellung“ in das rein ideale, subjective Gebiet verweist, beruht auf einer Illusion und erzeugt Schwarmgeisteri. Man täuscht sich dabei insofern, als alles geistige Ahnen und „Schauen“ immer auf vorherige Erfahrung in Wort und That hinweist, wie sie nur in geschichtlicher Gemeinschaft und kraft erzieherischer Einflüsse möglich ist. Das sahen wir bereits in unserer Darlegung des Offenbarungsbegriffs (S. 98 ff.). Das „sprich, daß ich dich sehe“ gilt auch von dem Geiste Gottes. Und die Berufung auf „visionäre“ Offenbarungen verfängt nichts. Denn auch diese sind irgendwie innerweltlich und sinnlich vermittelt, und knüpfen stets, wenn es nicht willkürliche „Träume“ und Einbildungen falscher Propheten sein sollen, an vorhergehende Worte und Thaten Gottes an (s. v. S. 273 ff.).

Die Berufung also auf eine rein innerliche Geistesoffenbarung — mag sie auch mit dem Namen der „Inspiration“ sich brüsten — ist, gelinde gesagt, eine fromme Täuschung. Es wäre dann für uns jede Controle, jede wissenschaftliche Untersuchung ausgeschlossen, nicht bloß wegen der Unzugänglichkeit, sondern auch wegen der Zusammenhangslosigkeit solcher Geisteskundgebung rein von „Innen“ oder rein von „Oben“, namentlich wenn sie uns eine „jenseitige Welt“ vorspiegelt, die mit dem Diesseits im Grunde nichts gemein hat, ja es verneint und abstößt. Der schlechtthin „jenseitige Gott“ bliebe die gewagteste, unbegründetste und unfruchtbarste Hypothese! Es wäre eine Construction „ins Blaue“ ohne festen Erfahrungsgrund, wollten wir als Theologen — näher als *theologi crucis* — den Männern der Geisteswissenschaft uns zählen und doch die schlechtthinige Uebergeschichtlichkeit und Ueber-sinnlichkeit unserer Glaubenswelt behaupten. Es widerspräche auch dem christlichen Grundgedanken, dem „Gott geoffenbart im Fleisch“. Das Unendliche, Ewige, schlechtthin Unsichtbare und Unhörbare, d. h. der Geist als solcher, der „Geist an sich“ wäre für uns überhaupt nicht da, geschweige denn faßbar und wirksam. Ohne Wirklichkeit seiner Erscheinung wäre auch eine „Beweisung des Geistes und der Kraft“ unmöglich, ja jede wissenschaftliche Erkennbarkeit des Geistes ausgeschlossen. Rede, daß ich dich erkenne! Handle, daß ich dich vernehme und deine Wirklichkeit in der Wirkung spüre! Setze in Wort und That dein sonst verborgenes Wesen um, bezeuge dich, damit ich mich überzeuge! (S. v. § 7, 2.)

Kurz, nur dort, wo der Geist sozusagen Natur wird, sich einen Leib baut, wo das Ewige zeitlich, das Unendliche räumlich, das Geistige sprachlich, der Wille handelnd sich verkörpert, mit Einem Wort: wo das Göttliche menschlich erscheint, und das Ideale sich auch sinnlich wahrnehmbar in stetiger Entwicklungsreihe real darstellt, können wir nachdenkend und nachforschend auf Grund der Erfahrung ein Verständniß dafür gewinnen und das verstandesmäßig Erfasste auch vernunftmäßig, d. h. in seinem

inneren (ätiologischen und teleologischen) Zusammenhänge zu erfassen suchen.

Es ist also, wesentlich betrachtet, doch nicht das Gebiet der bloßen Natur (oder der uneigentlich so genannten „Naturgeschichte“), das wir hier betreten, sondern das Gebiet der Menschheitsgeschichte auf dem Boden der Natur. Nur der Mensch ist im eigentlichen Sinne geschichtsfähig. Denn „Geschichte“ nennen wir den Fortgang der in Wort und That zu Tage tretenden Geistesbewegung und Culturentwicklung der Menschheit. Geschichte ist die Domäne des redenden und handelnden und daher durch Wortüberlieferung (resp. in Schriftzeugnissen und werkzeuglich hergestellten Culturdenkmälern) uns zugänglichen, selbstbewußten und sich selbst bestimmenden d. h. persönlichen Geistes. Eben deshalb bezeichnen wir — *a parte potiori fit denominatio* — dieses Gesamtgebiet menschlicher Forschung als Geisteswissenschaft. Dabei scheint mir nicht — wie Dilthey betont — das „gesellschaftliche“ Moment das Entscheidende zu sein (social science nach Herbert Spencer). Denn social gestalten auch Thiere — Ameisen, Bienen 2c. — ihr eigenartig und fein geregeltes Zusammenleben; ja selbst auf pflanzlichem Gebiete läßt es sich nachweisen z. B. in der sogen. Symbiose. Das Charakteristische aber für das menschliche Gemeinschaftsleben ist und bleibt die alle geschichtliche Tradition erst ermöglichende Sprache als Ausdruck selbstbewußten Denkens und die alle geschichtliche Fortentwicklung bedingende Sitte als Ausdruck eines sich selbst bestimmenden, nach Pflichtgeboten handelnden Willens.

Auf diesem menschlich-gesellschaftlichen Cultur- und Geschichtsgebiet drängt sich nun die Zweifelsfrage in den Vordergrund: Ist das Alles nicht vollkommen unsicher, ungewiß, rein hypothetisch? Bleiben die „Geschichtswahrheiten“ nicht in gewissem Sinne stets „zufällige“ — wie Lessing sie nannte —, so daß wir für sie zwar eine Art von Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, aber sie nie „exact“ beweisen und eben deshalb niemandem aufzwingen können? Und die Voraussetzung einer allem zeiträumlichen Geschehen zu Grunde liegenden höheren, geistigen (metaphysischen) Ursache — ist

sie nicht eine phantastische Hypothese, ein wissenschaftlich unlösbares und daher unserem denkenden Geiste unzugängliches Problem! Vollends, wenn vom ewigen Gott und seinem Alles bedingenden und belebenden Geiste die Rede ist — was können wir davon wirklich wissen! Ja, ahnen mag man das und mit seiner dichten Phantasie in himmlische Sphären des „Jenseits“ sich versteigen, mit seinem „Gefühl“ sehnsuchts- oder andachtsvoll sich aufschwingen, mit kindlicher oder kindisch-volksthümlicher „Vorstellung“ sich in die Arme des Glaubens werfen, für eine unmittelbare Gottesoffenbarung (Inspiration) oder uncontrolirbare „Erfahrung“ (Intuition) schwärmen und dabei rein praktische Ziele der Volksbeglückung und Menschheitsbefeligung verfolgen! Aber „wissenschaftlich“ solches Alles erhärten und methodisch-exact Anderen andemonstriren, ja es überhaupt nur zu gemeingiltigem Wahrheitsbesitz der Menschheit erheben wollen, das wäre doch der pure Nonsens! — Gewiß. Ja, es wäre nicht nur ein Unsinn, sondern ein Unrecht, eine Annäherung, weil man sich dann keineswegs bloß eines inneren Widerspruchs schuldig machte, sondern nur Täuschung und Verwirrung hervorrufen würde, indem man Ungleichartiges (Incommensurables) doch in gleichartiger Methode und mit demselben Maße zu messen versuchte. Wenn wir Jemandem zumuthen wollten — wie das „exacte“ Forscher versuchten, ohne in die Tiefe des Geistes und der geschichtlichen Geistesentwicklung einzudringen — den Wunderbau menschlicher Sprache aus elementaren Naturlauten, die leuchtenden Heldenthaten der Geschichte aus Klima und Bodenverhältnissen (Buckle), die sittlichen Normen nach Maßgabe physischer Nothwendigkeit (Lecky), die Freiheit durch statistische Demonstration (Drobisch), die menschliche Seelenbewegung durch mathematische „Functionen“ (Herbart), das Dasein Gottes durch apagogische Beweise und logische Gründe (Wolff-Leibniz) erfassen und erhärten zu wollen — das hieße so viel als auf Wolken reiten, das Meer mit einem Sieb messen, die Sonnenstrahlen und ihre gebrochene Farbenpracht mit dem Ohr hören, den gewaltigen Donner mit dem Auge erfassen und den Geistesodem mit dem

Pulsometer messen wollen! Man müßte doch den für wahnwitzig halten, der einen Goethe'schen Faust nach physikalischen Lautgesetzen, eine sizilianische Madonna durch chemische Farben- oder Spectralanalyse, eine Beethoven'sche Symphonie durch Schallwellentheorie erklären und zum Verständniß bringen wollte!

Auf allen diesen Gebieten geistigen Bewußtseins — mag es sich um Äußerungen des Selbst-, Welt- oder Gottesbewußtseins handeln — überall, wo Sprache und Sitte, Kunst und Technik, wo gebietende und nöthigende Regeln in Staat und Gesellschaft, in Kirche und Schule, in Haus und Familie sich geltend machen, in geschichtlichem Fortschritt heilsam sich entwickeln oder in geschichtlichem Rückschritt heillos sich verwickeln und zu Scheiter gehen, werden wir der Sache gemäß theils eine andere Art der Erfahrung aufweisen, theils andere Wege der Untersuchung betreten müssen. Zunächst ist die schon oft von uns betonte „innere Erfahrung“ hier eine *conditio sine qua non*; und zwar nicht die Erfahrung einer „zufälligen“ Einzelperson in irgend einem Augenblick — etwa der Verückung — sondern die stetig wiederholte, Andern mittheilbare und controlirbare. Es wird auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft die sogen. Deduction — d. h. die Herleitung und Erklärung der Einzelercheinungen aus einer sich uns aufdrängenden Idee oder aus einem Idealprincip heraus — nicht bloß erlaubt sein, sondern geradezu in den Vordergrund treten. Der Appell an das ideale Bewußtsein, die Berufung auf höhere Zwecke des Menschendaseins, der Weckruf an das Gewissen, die Forderung des Glaubens an ein Reich Gottes, an eine Ewigkeitswelt mitten in dieser Zeitlichkeit — das alles sind, wissenschaftlich betrachtet, nur Erklärungsversuche (zunächst hypothetische) für die wirklich vorliegende Geschichtswelt, näher für die religiös-sittliche Entwicklung und Bestimmung der Menschheit. Wir können alle diese idealen Dinge Niemandem rein theoretisch oder mathematisch oder physikalisch andemonstriren. Wir dürfen es nicht einmal wollen, ohne uns einer Principwidrigkeit schuldig zu machen. Aber Fleisch und Blut haben jene idealen Momente doch thatsächlich in der

Menschheitsgeschichte gewonnen, namentlich sofern sich in ihr ein Werden der „Menschheit Gottes“ angebahnt hat, ja noch fort und fort anbahnt. Der unausrottbare Ewigkeitsgedanke, die Gottes- und Menschheitsidee, die Heilsidee mit allen ihren Bedingungen und Folgen — sie haben sich hineingebaut nicht bloß in das menschliche Innenleben Einzelner, sondern in geschichtliche Wirklichkeit, in historischen Zusammenhang, durch äußeres Zeugniß in Wort und That, traditionell sich fortpflanzend, in zündender Rede, in fortwirkender Handlung, im Herzen der Einzelpersonen und in belebter Gemeinschaft. In gewissem Sinne ist uns sogar diese geschichtliche Welt — weil sie eben redend und handelnd d. h. in geistig bewusster Form sich uns darstellt — zugänglicher und verständlicher als die stumme, geheimnißvolle Materie und die vieldeutige Blumensprache der Natur. Der Geist wird nur vom Geiste erfaßt (*mens notior corpore*). Und hier wie dort ist der Glaube, das Vertrauen zu der steten Wechselwirkung (Funktionsverhältniß) von Geist und Materie, die Voraussetzung des Erkennens. Aber auf dem Geschichtsgebiet ist es der sittlich und religiös bedingte Glaube, der als geweckter Innensinn (ideales Organ) die Bedingung des Verständnisses und der Verständigung ist. Das erfordert Hingabe des Willens, volles Interesse für die Sache.

Da gilt es nun, den in Glaubenserfahrung unmittelbar erfaßten Zusammenhang auch tiefer nachdenkend methodisch zu untersuchen. Das ist das unwiderstehliche Bedürfnis und die Aufgabe der Männer der Geisteswissenschaft. Und es wird ihnen das in dem Maße gelingen, als sie aus der Erfahrung heraus den inductiven Nachweis für ihre anfangs nur vorausgesetzten Deductionen zu liefern im Stande sind. Es wird sich die Geisteswissenschaft nie und nimmermehr der verificirenden Controle, dem vernünftigen Nachweis, der kritischen Prüfung entziehen dürfen, wenn sie anders „exact“ sein und bleiben will. So wird z. B. auf dem sociologischen Gebiet, in der menschlichen Gesell- und Gesellschaftswissenschaft das statistische Verfahren, d. h. die systematisch geordnete sammelnde Massenbeobachtung gewisse Erfahrungsgesetze

der socialen Bewegung feststellen und verwerthen können. Und überall, wo menschliches Zusammenleben durch die Sprache und Wortüberlieferung sich als geistig bewegendes Geschichtselement kund giebt, wird die philologische Untersuchung einzugreifen und den Wunderbau der Sprache etymologisch und grammatisch, lexikalisch und syntaktisch zu untersuchen und für das geistige Verständniß der Vergangenheit und Gegenwart zu verwerthen haben. Und wo der menschliche Schaffens- und Thatendrang uns Denkmäler der Cultur hinterlassen hat, wird die archäologische und paläontologische Untersuchung uns Räthsel der Vergangenheit erschließen helfen. Alles dieses ist ohne historische Quellenforschung und Kritik nicht denkbar noch ausführbar, um das Wahre vom Falschen, das Mythische und Legendenhafte vom Wirklichen und Verbürgten zu unterscheiden. Für alle diese (inductiven) Einzelforschungen bedarf es endlich der logischen und psychologischen Schulung, der ästhetischen und ethischen, der rechtlichen und religiösen Begriffsbildung auf Grund entsprechender Erfahrung. Dazu gehört neben stetiger Selbstbeobachtung die pietätvolle Anerkennung und sichtende Verwerthung des geschichtlich Ueberlieferten, der bisherigen Errungenschaften menschlichen Geistes auf den jeweiligen Einzelgebieten. Hier macht sich auch für den Mann exacter Forschung auf dem Gebiete der Geistes- und Geschichtswissenschaft die Bedeutung der Auctorität im Zusammenhange mit der Tradition geltend. Niemand steht ganz auf eigenen Füßen (s. o. S. 376). Er arbeitet mit den Resultaten Jahrhunderte alter Forschung, denen er pietätvolle Achtung schuldig ist, die er aber nicht ohne Kritik in selbständigem Urtheil und gemäß wiederholter Erfahrung sich zu eigen machen kann. Freilich heißt es auch hier: „Es irrt der Mensch, so lang er strebt.“ Und ein Kind seiner Zeit bleibt er ebenfalls, indem er die ihn umgebende und erziehende Geistesatmosphäre einzuathmen genöthigt ist. Ueber die höhere Wahrscheinlichkeit kommt er in seiner wissenschaftlichen Theorie — namentlich auf dem Geschichtsgebiete — nie hinaus. Aber da tritt die praktische Erprobung ergänzend hinzu. In dem Maße, als die be-

treffende wissenschaftlich constatirte (theoretische) Wahrheit sich fruchtbar erweist — nicht bloß um vorhandene Räthsel annähernd zu lösen oder zu klären, sondern um neue Hebelpunkte für fortschreitende Lebensentwicklung der Menschheit darzubieten — wird unsere wissenschaftliche Ueberzeugung sich erfahrungsgemäß bewähren und dadurch an Gewißheitswerth zunehmen müssen. Dem vielleicht nur versuchsweise (hypothetisch) hingestellten Seinsurtheil wird das Werthurtheil den Stempel der idealen Wahrheit, wie der realen, Leben fördernden Nützlichkeit aufprägen. Das Ziel bleibt ja doch — für alle Geisteswissenschaft — die Anbahnung einer geordneten, einheitlichen Weltanschauung, durch welche nicht bloß der ursächliche Zusammenhang, sondern auch die zweckvolle Bestimmung der gesammten Erscheinungswelt im Dienste der Menschheit uns zugänglich und verständlich wird.

In diesem Sinne bildet die systematische und systematisirende Geistesarbeit in gewissem Sinne den Höhepunkt der gesammten Einzeluntersuchungen auf diesem weit verzweigten Gebiete. Alle philologischen und kritischen, alle sammelnden und gruppirenden, alle archäologischen und archivatischen Einzeluntersuchungen und Quellenforschungen, so werthvoll und nothwendig sie auch als Vorarbeiten sind, so wenig können sie doch den wissenschaftlichen Geistesdrang auf die Dauer befriedigen. Er kommt nicht zu innerer Ruhe, kann sein Arbeitsfeld nicht als endgiltig bestellt ansehen, so lange nicht das ideale Ziel und der ideale Grund im Sinne höherer Einheit der Weltanschauung ihm aufgeht. Daraus erklärt sich jener unwiderstehliche Drang nach Systematisirung auf Grund und nach Maßgabe klarer Principien, in realer und idealer Hinsicht, durch analytische und synthetische Geistesarbeit.

Wir verstehen, wie wir oben (S. 377) schon andeuteten, unter „System“ nicht die bloß schematische Gruppierung gesammelten Wissensstoffes, nicht ein mosaikartig Zusammengefügtes oder Zusammengesetztes, sondern einen geistigen Organismus, der dem wirklichen Leben entnommen, das gliedliche Zueinandergreifen und Sicheineinanderfügen der Einzelercheinungen uns verständlich

und anschaulich macht. „System“ nennen wir zwar auch jeden in sich geschlossenen Kreis von thatsächlichen Erscheinungen, sofern diese unter der Herrschaft einer einheitlichen Kraft (Ursache) von Innen heraus sich wechselseitig bedingen. So reden wir von einem Sonnensystem oder Planetensystem. Hier handelt es sich aber immer um ein wissenschaftliches Erfassen jenes geordneten Zusammenhangs der Dinge. Das gedachte System soll also stets das wissenschaftlich reconstruirte und in diesem Sinne wahre (ideale) Bild eines thatsächlichen (realen) Lebensgebietes sein. So kann es auch naturwissenschaftliche Systeme geben. Denn die Natur ist ein wunderbar geordnetes, gesetzmäßig sich entwickelndes, lebensvolles Ganze, das der Forscher in seinem Geist und mit seinen Untersuchungsmitteln sich zu reproduciren und stets mit der wirklich ihm erscheinenden Sinnenwelt zu vergleichen, an ihr zu verificiren sucht. Aber ein allumfassendes „système de la nature“ im Sinne der französischen Encyclopädisten oder modernen Positivisten wird, kann und darf er nie herstellen, weil eben die Geschichtswahrheiten und die auf innere Erfahrung zurückgehenden geistig-sittlichen Realitäten seinen Untersuchungsmitteln nicht zugänglich sind. Der systematisirende Botaniker oder der ein „System der Entwicklung“ aufbauende Zoologe — etwa im Darwinistischen oder gar Haeckel'schen Sinne der Descendenztheorie — griffe in ein ihm gänzlich fremdes Gebiet ein, wollte er menschliches Leben und Streben seiner materialistisch-empirischen Anschauungsform unterstellen oder aus ihr zu erklären suchen.

Auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft wird nun ebenfalls die Systembildung, den jeweiligen Gegenständen der Untersuchung entsprechend, sich verschieden gestalten können. Immer wird man aber auch hier sich der uns gesetzten Schranken menschlichen Wissens bewußt bleiben müssen. Der Rechtskundige wird als „exact“ forschender Jurist, mit seiner „Dogmatik“ des römischen, deutschen oder allgemeinen menschlichen „Rechts“, als der erzwingbaren Form menschlichen Zusammenlebens, nicht ein für religiös-sittliches Urtheil maßgebendes oder ausreichendes System der Glaubenswahr-

heit aufstellen wollen. Der Aesthetiker wird, seinem Princip getreu, ein System für die idealen Regeln der Schönheit aufzustellen suchen, ohne zu moralisiren oder die Grenzen zwischen gut und schön zu verwischen. Der Philologe wird ein System von Regeln der Sprachbildung zu entwerfen suchen, ohne damit das hehre Geheimniß dichterischer Production meistern zu wollen. Der Psychologe wird ein System der Bewußtseinsvorgänge im menschlichen Seelenleben herzustellen suchen, ohne damit die ganze Motivlehre in sittlicher und religiöser Hinsicht zu erklären. Ja, der Philosoph wird sich ein System der Denklehre (Logik) oder Seinslehre (Metaphysik) construiren, ohne damit irgendwie die menschliche Denk- und Seinsbestimmung erschöpfend klären und wissenschaftlich begründen zu können.

Freilich umfaßt die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft (s. § 22) alle diese Einzelgebiete der menschlich-gesellschaftlichen und geschichtlich sich entwickelnden Lebensbewegung. Sie versucht es — und darin liegt ihre unbestreitbar hohe, in unserer einseitig realistischen Zeit vielfach verkannte Aufgabe —, die Resultate der Einzelforschung auf einheitliche Principien zurückzuführen und unter dem doppelten Gesichtspunkte ihrer ursächlichen Verknüpfung und zielsetzlichen Bestimmung zu allgemeinem (humanem) Verständniß zu bringen. Sie hat in diesem Sinn die menschlichen Denkgesetze zu verwerthen, um nicht bloß nach dem höchsten Gut zu forschen — etwa im Sinne des Eudämonismus —, sondern auch die höchste Wahrheit — im Sinne eines idealistischen Realismus, einer tiefer begründeten Weltansicht — vernunftgemäß zu erhärten. Daß sie dieses Ziel nie voll erreicht, ist selbstverständlich. Aber — in magnis et voluisse sat est.

Insonderheit wird für das religiöse und speciell christliche Lebens- und Erfahrungsgebiet die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft mit der Theologie als christlicher Glaubenswissenschaft in nähere Berührung treten. Am meisten nähern sich die Religionsphilosophie und die theologische Dogmatik jener idealen Aufgabe: in systematischer Darstellung und Begründung eine Weltanschauung anzubahnen, die uns den Schlüssel des Verständnisses

für die höchste, ideale Bestimmung der Menschheit darbietet. Wie sie sich gegenseitig ergänzen und doch specifisch unterscheiden, wird der nächste Paragraph zu untersuchen haben. In dem Versuch systematischer Begründung der christlichen Weltanschauung als einer einheitlichen, die tiefsten idealen Bedürfnisse der Menschenseele befriedigenden und zugleich für das wirkliche Gemeinschaftsleben befruchtenden Heilswahrheit erscheint die christliche Dogmatik nicht bloß als Höhepunkt der Geisteswissenschaft, sondern — wie Häring in seiner Antrittsrede in Tübingen mit Recht betonte — als ein dringendes Erforderniß für unsere engbrüstige, in Detailuntersuchungen sich verlierende, hyperkritische Zeit.

§ 21. Zusammenfassung.

1. Die unmittelbare (subjective) Glaubensgewißheit und das erfahrungsmäßige (populäre) Wissen (§ 20) wird erst dadurch zu strenger (exacter) Wissenschaft, daß unter Verwerthung wiederholter Beobachtung und prüfender Erforschung der Erfahrungsthatfachen (Induction, Analyse, Kritik) der gesetzmäßige (causale) Zusammenhang und die zielstrebige (teleologische) Bewegung in den betreffenden Erscheinungen von Einem principiellen Grundgedanken aus (Deduction, Speculation, Synthese, Hypothese) systematisch dargelegt und so der Nachweis ihrer theoretischen Wahrheit und praktischen Fruchtbarkeit versucht werde. In dieser Hinsicht besteht, unter Wahrung der verschiedenen Untersuchungsgebiete und Methoden, eine freundliche Wechselbeziehung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft.

2. Für die Naturwissenschaft ist auf dem ihr zugänglichen Untersuchungsgebiet der sinnlich wahrnehmbaren Erfahrungswelt das inductive Verfahren sammelnder Einzelbeobachtung und wiederholten Experimentes, unter Verwerthung chemischer Analyse und mathematischer Beweismethode das Nächstliegende. Mit ihren wissenschaftlichen Mitteln ist sie daher nur im Stande, empirische oder mathematische Gesetze der materiellen Weltbewegung und Entwicklung unter Zuhilfenahme der Hypo-

these (speculativen Deduction) nachzuweisen und für das irdisch-menschliche Culturleben (technisch-normativ) zu verwerthen.

3. Die Geisteswissenschaft hingegen hat die in Sprache und Sitte, in Wort und That zu Tage tretende Geschichtswelt zu untersuchen, um unter Verwerthung innerer Erfahrung und deductiver Methode die realen Einzelercheinungen menschlich-gesellschaftlichen Lebens in ihrem gesetzmäßigen, idealen Zusammenhange zu verstehen und durch inductive Beweisführung (analytisch-kritisch) zu einem nicht bloß theoretisch wahren, sondern für das geistig-sittliche Culturleben fruchtbaren, praktisch-normativen System geordneter Weltanschauung auszubilden. Den Höhepunkt für dieses Gesamtgebiet wissenschaftlicher Untersuchung bildet die Philosophie als universelle Geisteswissenschaft und die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft (§ 22).

§ 22. Die Dogmatik als theologische Glaubenswissenschaft in ihrem Verhältniß zur Philosophie, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie.

1. Seit jeher ist die Theologie als Glaubenswissenschaft mit der Philosophie als universeller Geisteswissenschaft in mehr oder weniger enge Berührung gekommen. Das lehrt uns ein Blick auf die Geschichte der Dogmatik und ihrer Principienlehre. Nur dort, wo Glauben und Wissen, Gottesoffenbarung und menschliches Vernunftstreben principiell als sich ausschließende Gegensätze gefaßt werden (s. o. § 20, S. 361 ff.), muß auch das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, näher der Dogmatik zur Religionsphilosophie, ein schlechthin exclusives werden. Versteht man unter Theologie lediglich einen „praktischen Habitus“ der wahren Gotteserkenntniß, wie sie auf übernatürlicher Offenbarung ruht, oder unter Dogmatik eine lehrhafte Zusammenfassung seligmachender Glaubenswahrheit, wie sie biblisch bezeugt und kirchlich überliefert ist, so könnten beide der Philosophie entrathen, ja müßten diese rein menschliche Weltweisheit von den geheiligten

Thoren der göttlichen Himmelsweisheit fern halten, sie von der Schwelle abweisen. Vom rein gefühlsmäßigen, pietistischen Standpunkte aus ist das verständlich. Da verwechselt man nur zu leicht Theologie mit Frömmigkeit und möchte den beseligenden Glauben vor den gefährlichen Angriffen der Wissenschaft und menschlicher Vernunft schützen. Zum Theil haben das unsere alten, strengkirchlichen Dogmatiker selbst verschuldet. Der — z. B. von Chemnitz (loci p. 17) — ausgesprochene Gedanke, daß die Theologie mehr im Affect, als in der Erkenntniß bestehe (theologiam magis consistere in affectu quam in cognitione), beruht auf einer nicht unbedenklichen Verwechslung der Religion als Seelenhabitus und der Theologie als Wissenschaft.

Wie die Theologie, so wurde auch die Dogmatik als Glaubenslehre mit der frommen Gotteserkenntniß selbst vielfach vermengt. Ist es doch charakteristisch für die scholastische, wie für die altprotestantische Dogmatik, daß sie die göttliche Selbsterkenntniß bereits als eine Art Theologie bezeichneten. Sie unterschieden dabei zwischen der göttlichen *theologia ἀρχε-τυπος* (qua Deus se ipsum cognoscit in se ipso et omnia extra se per se ipsum vgl. 1 Kor. 2, 10; Luk. 10, 21) und der menschlichen Gotteserkenntniß als einer *theologia ἐκτυπος* (infinite illius theologiae imago in homine Kol. 3, 10). Diese wiederum wurde als anererschaffene (concreata) und erworbene (acquisita), sei es naturalis, sei es revelata unterschieden. Ja, sie redeten sogar von einer paradiesischen Theologie, die noch von der Sünde ungetrübt gewesen sei (theologia ante lapsum seu paradisiaca) oder von einer himmlischen (theologia beatorum) im Gegensatz zur irdischen (theologia viatorum). Und wenn auch diese subtilen Eintheilungen nicht allgemein waren (Baier in seinem Comp. Lips. 1750, p. 3 ff. protestirt sogar dagegen), so weisen sie doch darauf hin, daß man die Theologie überhaupt und die Dogmatik insbesondere als eine Lehre (doctrina vel disciplina) ansah, die aus dem Worte Gottes entnommen, die Menschen im wahren Glauben und frommen Leben zur ewigen Seligkeit unterweisen sollte. Kurz, man verwechselte oder vermischte Theologie und Religion, resp. wissenschaftliche Begründung christlicher Heilswahrheit mit seligmachender Glaubenserkenntniß und Glaubensmittheilung. Ich erinnere an Hollaz' zusammenfassende Definition: Theologia est sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato omnia docens, quae necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adempturo. Und — merkwürdig genug — während noch ein Luther in richtigem Takt seine theologia crucis in ihrer bescheidenen Eigenart gegenüber

der speculativ anmaßenden, aristotelisch gefärbten theologia gloriae der Scholastiker zu wahren suchte, beginnen schon seit Melancthon wieder die Versuche, ein intimeres Verhältniß zwischen der dogmatischen Gottesgelahrtheit und philosophischen Denklehre anzubahnen. Dem mittelalterlichen Nominalismus gegenüber, der bekanntlich den Gegensatz betonte, während der sogen. Realismus eine Ausgleichung anstrebte, suchten unsere alten Dogmatiker von Melancthon bis Hollaz alle Mittel der logischen und philosophischen Begriffsbildung in den Dienst der Dogmatik zu stellen. Und es gereicht der zunehmende logische Formalismus nicht gerade zum Vortheil der letzteren, wenn der an sich wahre, aber leicht zum Mißbrauch Anlaß gebende Satz zur Regel erhoben wurde: Philosophia non contradicit theologiae revelatae (vgl. Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I, 178 ff.). Liegt doch schon in den Begriffen theologia revelata und naturalis eine innere Unklarheit. Denn Theologie — und so auch ihre systematische Darlegung in der Dogmatik — ist als menschliche Wissenschaft nie eine „geoffenbarte“, und die „natürliche Theologie“ ist, wie A. Ritschl mit einem gewissen Recht behauptete, eine Einbildung, wenn sie aus der „Natur“ eine gewisse und philosophisch begründete Gotteserkenntniß im allgemeingiltigen (object.) Sinne herstellen zu können meint. Diese Unklarheit zeigte sich namentlich in der Unterscheidung der durch natürliche Vernunftargumentation wenigstens theilweise zu begründenden articuli mixti, und der lediglich auf Offenbarung ruhenden articuli puri (s. o. S. 362). Auch der Unterschied zwischen fundamentales (principiell heilsnothwendig) und minus fundamentales (eventuell heilsnothwendig) blieb ein verschwommener.

Der Pietismus und Supranaturalismus suchte bekanntlich die theologische Glaubenswissenschaft von aller Weltweisheit und Welterkenntniß zu emancipiren. Schleiermacher wies der Religion und somit auch der christlichen Glaubenslehre ihre durchaus selbständige Sphäre im Innern des Gemüths und des Gefühls zu. Kant vermochte die Kluft zwischen theoretischer (rein philosophischer) und praktischer (rein moralischer) Vernunft nicht zu überbrücken. Der Neokantianismus sucht, wie wir sahen, alle Metaphysik aus der Theologie hinauszurufen, warnt vor „neuplatonischem Christenthum“ und gesteht für die Dogmatik als praktische Glaubenswissenschaft nur Werthurtheile zu, die mit theoretisch oder philosophisch begründeten Einsurtheilen im Grunde nichts gemein haben sollen. Selbst Luthardt, obwohl er den „logisch nothwendigen“ Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache (regressus ab effectu ad causam, die Harmonie zwischen causa finalis und causa efficiens) gegenüber den Ritschlianern energisch betont (Dogm. 9. Aufl. S. 6 u. 73), scheint mir doch zwischen Philosophie und Theologie einen falschen Gegensatz aufzurichten, wenn er sagt (a. a. O. S. 7): jene habe ein theoretisches, diese ein praktisches Interesse. Es liegt doch auf der Hand, daß

auch die Philosophie, namentlich die Religions- und Moralphilosophie, praktische Interessen im Auge hat; und daß andererseits die Theologie, näher die Dogmatik als Wissenschaft, auf theoretische Klärung und Begründung ihrer Glaubenssätze, wenn auch in bewußtem Zusammenhang mit ihrem Real- und Idealprincip, nimmermehr verzichten kann und soll.

Nur scheint die rein exclusive Verhältnißbestimmung weder thatsächlich durchführbar, noch principiell berechtigt zu sein. Thatsächlich nicht: denn sofern die Theologie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit macht und die Dogmatik eine zusammenhängende (systematische) Begründung christlicher Heilswahrheit anstrebt, wird sie stets die logischen Denkgesetze und methodologischen Regeln (s. o. § 21, 2), die doch der philosophischen Untersuchung entlehnt sind, berücksichtigen und anwenden müssen. Sobald die Theologie, auch wo sie im Dienste der Kirche stand, ihre Lehren im Dogma fixiren und gegenüber den häretischen Irrlehren klären wollte, mußte sie sich der jeweiligen wissenschaftlichen Denkweise bedienen und die Philosophie als Geburtshelferin für die Formulirung und begriffliche Präcisirung des Dogmas verwerthen. Also: keine Dogmatik ohne Begriffs- und Vernunftschulung, keine Systembildung ohne analytisches und synthetisches Urtheil, kritisches, dialektisches und speculatives Verfahren! Daher hat auch ein Schleiermacher trotz seiner Gefühlstheologie und trotz seiner grundsätzlichen Scheidung von Glaubenslehre und Philosophie der vorbereitenden philosophischen Argumentation im propädeutischen und apologetischen Sinne nicht entzathen können; ja, er redet sogar — wie mir scheint mit Unrecht — von „philosophischen“ Disciplinen der Theologie (Apologetik und Polemik, Encyclop. § 28) und verwendet „Lehrsätze aus der Religionsphilosophie“ für die Grundlegung seiner Glaubenslehre (vgl. Bender, Die philos. Grundlage der Schl.'schen Theol. 1876; Runze, Schl.'s Gl.lehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philos. 1877). Und der Neukantianismus — trotz seiner Behauptung, lediglich praktisch-theologische Werthurtheile im Sinne des christlichen Glaubens und im Dienste der Reichgottesidee als des „höchsten Gutes“ seien die spezifische Domäne christlicher Dogmatik — erscheint mit tausend Ketten an philosophische Voraussetzungen ge-

bunden. Auch für seine dogmatischen „Werthurtheile“ sucht er nach einer gewissen philosophischen Begründung, um ihre „Gemeingiltigkeit“ zu sichern. Sonst müßte er sich entweder in eudämonistischen Practicismus verlieren, oder sankte zurück in den Sumpfboden des pietistischen Mysticismus, vor dem er doch so unverkennbare Scheu hat.

Insonderheit steht die dogmatische Gottes- und Welt schöpungslehre (Theologie und Kosmologie), sowie die ganze grundlegende Seinslehre (Ontologie), obwohl sie unter dem Gesichtspunkt der Heilsanlage des Menschen durchzuführen ist (§ 15, 1), mit den metaphysischen Voraussetzungen der Philosophie, resp. der Religionsphilosophie in einem unverkennbaren Zusammenhange. Eine ernsthafte „Vöstrennung der theologischen Principien von aller Philosophie“, wie sie Frank (System der christl. Wahrheit, 3. Aufl., Vorw.) fordert, aber selbst wohl kaum befolgt, erscheint uns geradezu unmöglich. Das ist neuerdings selbst von Ritschl'scher Seite (J. Raftan) zugestanden worden. Es ist nur eine anders vermittelte und anders zu erfassende Metaphysik, die sich bei der dogmatischen Darlegung nicht ohne Weiteres, wie beim Philosophen, aus logischen und dialektisch-speculativen Argumenten mit Verwerthung der natürlich-vernünftigen Welterfahrung aufbaut, sondern tiefer eingreift in die nur der geistlichen Glaubenserfahrung zugängliche göttliche Offenbarungs- und Heilswahrheit. Ja, selbst der Versuch religionsphilosophischer Vergleichung oder Beleuchtung christlicher Weltansicht darf den theologischen Dogmatiker nicht etwa kalt lassen oder — mit einem noli turbare circulos meos — bei Seite geschoben werden. Es scheint mir auch nicht zutreffend, zu sagen, die Religionsphilosophie habe es nur „mit den allgemeinen Principien des Seins“ oder „mit der natürlichen Welt der Schöpfung“ (Luthardt a. a. O. S. 7) zu thun. Es giebt doch auch eine wohl fundamentirte „christliche Philosophie“ (Stahl, Ritter), und wir dürfen die christgläubige Grundanschauung des philosophischen Metaphysikers und Principienlehrers nicht von vorn herein beanstanden oder verdächtigen. Es

giebt chriftliche Metaphysiker und Religionsphilosophen, die ihrer Gefinnung und ihren wissenschaftlichen Resultaten nach dem theologischen Forscher lehrreicher und sympathischer sein werden, ja principiell näher stehen, als fertig sich dünkende Dogmatiker und scholastische Orthodoxen. Ohne gerade „philosophische Rettungsanker“ in unserer ungläubigen Zeit zu suchen (wie Hartmann mit Recht davor warnt), werden wir uns doch auch nicht „philosophische Scheuklappen“ anlegen dürfen, um uns vor der „moralinfreien“ Weisheit einer im „Antichrist“ gipfelnden Irrenhausphilosophie eines Nichts zu sichern. Wir dürfen doch wahrlich nicht bei „Philosophie“ ohne Weiteres an die verführerischen Lehren gottloser Weltweisheit denken — etwa im Sinne der johanneischen (1 Joh. 4, 3) oder paulinischen Warnung (Kol. 2, 8) — und bei Dogmatik ohne Weiteres „göttliche Weisheit“ voraussetzen — etwa im Sinne der apostolischen Verherrlichung dessen, was als Weisheit bei den Vollkommenen gilt (1 Kor. 2, 6). Das hieße einen Gegensatz fixiren, der weder in der Sache, noch in der Forschungsmethode, sondern in der Gesinnung liegt.

Es erscheint mir auch nicht richtig — wie neuerdings J. Raftan bei seiner Verhältnißbestimmung von „Philosophie und Christenthum“ gethan — die Frage in den Vordergrund zu stellen, ob der Philosoph seinen Blick (teleologisch) auf das zu erforschende „höchste Gut“ richtet oder (ätiologisch) nach den ersten und letzten Ursachen des „Seins“ fragt. Arbeite die Philosophie in jenem Sinne — meint Raftan —, so sei sie dem Christenthum nicht gefährdend und könne also auch dem christlichen Dogmatiker genehm sein. Verliere sie sich aber in die „absoluten“ Hintergründe des Daseins, so sei sie zu meiden und stände der christlichen Weltanschauung und der Eigenart ihrer praktischen Werthbeurtheilung fern. Hier wird offenbar verkannt, daß für den Mann der Geisteswissenschaft — sei er nun Philosoph oder Theolog, Metaphysiker oder Dogmatiker — das „höchste Gut“ als Ziel unseres Strebens, gleichsam als fruchttragende Krone des Wahrheitsbaumes sich gar nicht denken und verstehen läßt ohne die wenigstens versuchte Beantwortung der Frage nach der Seinsursache, nach dem Grund und Boden, in welchem jener Fruchtbaum wurzelt. Ohne Bild: will man das „Reich Gottes“ als höchstes Gut im Zusammenhange, d. h. wissenschaftlich erkennen und systematisch begründen, so ist das gar nicht denkbar, geschweige denn durchführbar ohne tiefergreifenden Nachweis der göttlich wirkenden und bewirkenden Kraft des Geistes, der jenes Gut hervorbringt und als Seins- und Lebensprincip uns Menschen

dazu befähigt, es fort und fort hervorzubringen. Ohne „Ursachensinn“, ohne diesen sozusagen metaphysischen Instinkt läßt sich weder philosophische noch dogmatische Geistesarbeit denken, geschweige denn muthig angreifen. Und von diesem Gesichtspunkte hat ja der eben genannte Theologe — im Gegensatz zu Herrmann's Scheu vor dem Natur- und Welterkennen — die Nothwendigkeit einer Metaphysik auch für die christliche Dogmatik zugestanden. Selbstverständlich wird sie hier — als Offenbarungs- und Glaubensmetaphysik — eine andere methodologische Beweisführung fordern als in der Philosophie. Ich verweise auf Rabus' feine Untersuchung „über chriftl. Philosophie“ (M. Kirchl. Zeitschr. 1895, S. 756 ff.), wo betont wird, daß die Philosophie als eine christliche nach Erkenntniß der letzten Principien (als formgebender Potenzen) auch für die Heils- und Offenbarungswahrheit ringt. S. auch derselben Schrift „Philosophie und Theologie“ 1876. — Wundt gegenüber, der die Theologie überhaupt nicht als „Geisteswissenschaft“ anerkennt, sie also in contradictorischen Gegensatz zur Philosophie stellt, hebt Rabus mit vollem Recht hervor (a. a. O. S. 774), daß die Theologie als Wissenschaft mit zu dem Unterbau gehöre, den alle einzelnen Wissenschaften mit einander für die „zusammenfassende“ Philosophie als universelle Geisteswissenschaft bilden.

Jedenfalls — das lehrt die Geschichte und das stete lebendige Wechselverhältniß beider Disciplinen — ringt der menschliche Geist im Philosophen wie Theologen nach einheitlicher und wissenschaftlich begründeter Weltanschauung. Ja, noch mehr: sie bedürfen beide, um überhaupt zu festen Resultaten zu gelangen, der empirischen Forschung und der kritischen Analyse des Thatsächlichen. Der Philosoph als Metaphysiker wird seinerseits die Erfahrung, ja in gewissem Sinne auch die innere, religiös-sittliche Glaubenserfahrung als Anknüpfungspunkt für seine Deduction und Speculation zugestehen und verwerthen müssen. Und der Theologe als Dogmatiker kann gar nicht umhin, das im wahren Sinne vernunftgemäße Nachdenken unter Verwerthung logischer und methodologischer Regeln als eine Grundbedingung für den Erfolg seiner wissenschaftlichen Arbeit anzuerkennen und ernstlich sich angelegen sein zu lassen. Im Ringen nach Wahrheit, nach Uebereinstimmung von Sein und Denken, nach zusammenhängendem Verständniß gottgesetzter Weltordnung, nach Erfassung des höchsten Gutes einer Menschheitsgemeinschaft im Reiche Gottes, einer idealen Freiheitsbethätigung auf dem realen Grunde eines gesetzmäßigen Gesichtsverlaufs — sollen beide

sich eins wissen und nach Einigung streben, indem sie zugleich der Verschiedenartigkeit ihrer Denkwege und Denkziele sich bewußt bleiben. Worin diese wesentliche Verschiedenheit in methodologischer und principieller Hinsicht besteht, das haben wir nun — gegenüber der Gefahr der Vermischung beider — näher zu beleuchten.

2. Von je her hat der wissenschaftliche Trieb der Theologen jener Versuchung nicht widerstehen können, sich in die labyrinthischen Irrgänge der Philosophie zu verlieren. Besonders die altgriechischen Apologeten — ich erinnere vor Allem an Justin d. M. und die alexandrinischen Dogmatiker — suchten der Gnosis mit philosophischen Argumenten im Sinne christlicher Logik (Logoslehre) zu begegnen, und gestatteten dem hellenistischen Geist einen wohl zu großen Einfluß auf die Dogmenbildung. Selbst ein Augustin ist vielfach beeinflusst von stoischen und neuplatonischen Gedanken. Im Beginn und Verlauf des Mittelalters hat die Mystik sowohl (Pseudo-Dionysius, Scotus Erigena), als die Scholastik (Johannes Damascenus und Thomas v. Aquin) bald die platonische, bald die aristotelische Philosophie in den Dienst der theologisch-dogmatischen Argumentation gezogen. Dadurch verlor die Dogmatik ihre theologische Eigenart und wurde, wo sie glaubte Herrin zu sein, zur Schleppträgerin der altheidnischen Königin. Die Warnung eines Anselm vor dem „Ja und Nein“ (Sic et non) der Abälard'schen Vernunfttheorie und die Betonung des *credo ut intelligam* fruchtete nichts. Der unerquickliche Streit der Realisten und Nominalisten bewies einerseits die unwürdige Abhängigkeit der Theologen vom jeweiligen philosophischen Standpunkt, andererseits die ebenso unwürdige Herabsetzung der Philosophie zur „Magd“ (ancilla) der theologischen Dogmatik.

Luther fuhr darein mit seinem Satz, daß nur, wer in Christo ein Narr geworden (die Schranken seines Wissens erkannt), mit Aristoteles weise zu sein, d. h. seine Denkregeln im Dienste auch der Theologie des Kreuzes zu verwerthen vermöge. Die protestantische Scholastik aber gerieth, trotz ihrer orthodoxistischen Scheu vor der „gottlosen Vernunft“, selbst vielfach in rein logischen Formalismus und

ebnete dadurch — ungeachtet der Warnung eines Blaise Pascal und Pierre Bayle — dem philosophisch angehauchten Rationalismus der Cartesianer, der Leibniz-Wolff'schen Schule und der englischen Deisten die Bahn. Kant warnte wohl vor „philosophischem Dogmatismus“ und wollte saubere Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Aber seine theologischen Anhänger, wie der Meister selbst, verkauften die Dogmatik an den Primat der doch auch rein philosophisch sich gebenden praktischen Vernunft. Fichte meinte in seinem philosophischen Idealismus eine „Anweisung zum seligen Leben“ geben zu können und griff so mit speculativem Selbstgefühl des absoluten Ich in die religiöse Sphäre. Und trotz Schleiermachers mystisch gefärbter Gefühlspeculation, die sich scheinbar so spröde gegen Einnengung des philosophischen Verstandes in die Religion verhielt, nahm die von Schelling und Hegel inaugurierte Vermischung beider Gebiete ihren verhängnisvollen Fortgang. Bald mehr theosophisch gefärbt (Fr. Bader, Detinger, Staudenmeyer, A. Günther, R. Rothe, D. Pfleiderer), bald mehr logisch zugespitzt im Sinne der dialektischen Begriffsentwicklung (Marheineke, C. F. Weiße, Biedermann) hat die Grenzverrückung und Vermischung nur unsäglich Verwirrung und schließlich „Zerfetzung des Christenthums“ und ausgesprochene Feindschaft hervorgerufen, wie wir das in der junghegel'schen Schule — bei einem Dav. Strauß und seinen Genossen — und in Ed. v. Hartmann's „Religion des Geistes“ mit Händen greifen können.

Worin liegt denn der Fehler bei diesen mannigfachen Unionsversuchen? Es ist nicht etwa die Verkennung des Unterschiedes, wie er im Untersuchungsobject liegt. Es ist nicht die Verrückung der sachlichen Grenzen, die uns Anlaß böte (wie oben bei der Naturwissenschaft) dem Metaphysiker zu sagen, daß er bei seiner Schöpfungssphäre, und dem Dogmatiker, daß er bei seiner Offenbarungssphäre bleibe. Denn auch der Philosoph will und soll von seinem Standpunkt aus das historisch vorliegende und gottgeoffenbarte Christenthum verstehen, wissenschaftlich erfassen und seiner Weltanschauung eingliedern lernen. Rein, der Unterschied liegt — und als solcher

will er geklärt und gewahrt sein — theils im principiellen Ausgangspunkt, theils in der Beweismethode, theils in dem jeweiligen Ziele. Für den Theologen, und christlichen Dogmatiker ist der bestimmende Gesichtspunkt der Christocentrische. Das Heil in Christo, wie es dem im Glauben Wiedergeborenen allein erfahrbar ist, wird ihm zum sachlichen Grundgedanken. Das hat unsere Darlegung des Realprincips allseitig zu rechtfertigen gesucht (§ 15 ff.). Für den Philosophen, insonderheit für den christlichen Religionsphilosophen, ist der für ihn maßgebende Gesichtspunkt der kosmo- oder anthropocentrische. Treu dem Charakter der universellen Geisteswissenschaft die er vertritt, wird er das Christenthum als ein Moment der humanen Entwicklung zu verstehen und auf seine Entstehungsurrsachen zu untersuchen haben, um es der von ihm erfassbaren Weltordnung einzufügen. Der theologische Systematiker geht im Kreise seiner Forschung vom Centrum zur Peripherie, der philosophische Metaphysiker von der Peripherie zum Centrum. Dabei ist es für jenen charakteristisch, daß er die in Christo persönlich verkörperte und erschienene Heilswahrheit als eine göttlich geoffenbarte (§ 16) und kirchlich bezeugte (§ 17) in den Bereich seiner wissenschaftlichen Untersuchung zieht. Und zwar nicht „voraussetzungslos“, wie man zu sagen und vergeblich zu fordern beliebt. Denn Niemand — auch nicht der Philosoph — untersucht voraussetzungslos (f. o. S. 350). Vielmehr ist sich der christliche Theologe als dogmatisirendes Subject dessen voll bewußt, daß er nur auf Grund der persönlichen Glaubenserfahrung, kraft der ihm durch den Geist Christi widerfahrenen Neugeburt die in Christo geoffenbarte und kirchlich bezeugte Heilswahrheit verständnißvoll erfassen kann. Sein wissenschaftliches Beweisverfahren wird also ein durchaus anderes sein, als das des philosophischen Metaphysikers oder des christlichen Religionsphilosophen. Dieser bedarf zwar auch einer „inneren Erfahrung“, um dem Kern des Christenthums mit empfänglichem Wahrheitsfönn näher zu kommen. Ohne Glauben kann auch der Philosoph seines Objectes weder Herr werden, noch seine Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung bringen. Aber für ihn rangirt

sozusagen jene „Erfahrung“ in die Sphäre allgemein-menschlicher, idealer Geistesrichtung und religiös-sittlichen Strebens im humanistischen Sinne. Aus dem Idealprincip logischer Denkgesetze und psychologischer Erfahrungsthatsachen wird er die Probleme und geschichtlichen Realitäten des Christenthums — namentlich im Vergleich mit andern Religionen — zu beleuchten haben und vielleicht, wo sein Denken und Wissen die Grenze findet, sich bescheiden, das Problem zu lösen, und mit einer Frage endigen, die erst auf positiv-christlichem Erfahrungsgebiet eine klärende und das Gewissen beruhigende Antwort ermöglicht. Der theologische Dogmatiker andererseits wird sich dessen stets bewußt bleiben müssen, daß der von ihm versuchte Nachweis der Wahrheit des Christenthums oder der methodisch durchgeführte Erfahrungsbeweis aus jenem Idealprincip des selbsterlebenden Heilsglaubens nur ein menschlich beschränkter und nur für den giltiger, resp. verständlicher ist, der eine ähnliche Erfahrung durchgemacht hat oder sie nachzuerleben vermag. Es ist und soll nicht sein ein mathematischer oder rein theoretischer Beweis. Er bezweckt auch gar nicht Aufhebung des Problems, sondern nur eine Klärung und Verständigung, resp. eine Lösung der Frage, wie das Glaubensproblem zu einer sittlichen Forderung (Postulat) werden kann. Daher wird — wie Martensen es ausdrückt — das scheinbar Abschließende (Apodiktische) in der dogmatischen Erkenntniß zugleich das Ahnungsvolle (Divinatorische) enthalten, das auf eine höhere, endgiltige Lösung hinweist. Unsere alten Doctoren nannten dies: in scholam aeternam referre. Lebendiges Bewußtsein ungelöster Probleme, Respect vor „offenen Fragen“ ist ein Zeichen wissenschaftlichen Sinnes und dogmatischer Erudition. Die docta ignorantia zielt aber auch den philosophischen Forscher, wo er auf Räthsel stößt. Und wo fänden sich diese nicht im menschlichen Geistesringen nach Wahrheit? Nur daß der Philosoph in seiner Beweismethode mehr dialektisch-speculativ verfährt und, von Allgemeinbegriffen ausgehend, die allgemein menschliche Geisteserfahrung in seinen Dienst zieht.

Dem entsprechend ist endlich auch das Ziel der beiden prin-

cipiell und methodisch unterschiedenen Wissensgebiete ein durchaus eigenartiges. Der Theologe, insonderheit der christliche Dogmatiker will das biblisch bezeugte und kirchlich überlieferte Christenthum so zu wissenschaftlicher und systematischer Selbstaussage bringen, daß nicht bloß der innere, gliedliche Zusammenhang der Einzellehren und Einzelthatfachen, sondern auch die volle Lebens- und Heilswahrheit der Dogmen im Hinblick auf das menschliche Heilsbedürfnis zu Tage trete. Da tritt denn in der That für die dogmatische Beleuchtung das Werthurtheil neben dem sachlichen Seinsurtheil in den Vordergrund. Und zwar das Werthurtheil nicht bloß im Hinblick auf den religiösen Trostgehalt des evangelischen Heilsglaubens und die durch ihn bedingte sittliche Lebensförderung des einzelnen Christen, sondern vor Allem im Hinblick auf die Kirche als die bekennende Gemeinde der Christgläubigen, sofern sie an der realen Verwirklichung der Gottesherrschaft in Christo oder für das Kommen des Gottesreiches in der Kraft des heiligen Geistes zu arbeiten hat. Insonderheit wird die Dogmatik als ein wesentliches Hauptgebiet, ja als die Krönung der Theologie des Kreuzes (§ 23 ff.), die Bedeutung der heilbringenden Versöhnung durch den Tod und die Auferstehung des Gottmenschen, kurz den „Christus für uns“ als Realprincip in den Vordergrund zu stellen haben, um den „Christus in uns“ als Idealprincip zu verwerthen und als zielselbige Aufgabe des auf Glaubenserfahrung ruhenden Systems christlicher Heilswahrheit nachzuweisen. Ganz anders gestaltet sich Ziel und Aufgabe des Metaphysikers und Religionsphilosophen. Wie er die gesammte Welt der Erscheinungen auf ihren Wesensgrund und ihren letzten Endzweck hin zu erkennen sucht, so faßt er auch das Christenthum als ein Moment der Welt- und Menschheitsgeschichte. Im Vergleich mit anderen Religionen wird er die humane Berechtigung, psychologische Tiefe und culturgeschichtliche, allen Fortschritt bedingende, religiöse und sittigende Geistesmacht des Christenthums darzulegen und die ihm zu Grunde liegende Gottesidee in ihrer begrifflichen Klarheit und absoluten Geltung zu erweisen suchen. In wie weit ihm dies mit seinen Untersuchungs-

mitteln und auf seinen Denkwegen gelingt, ist eine andere Frage. Erscheint doch die Lösung des Problems und die Erreichung des idealen Zieles auch für den theologischen Dogmatiker stets nur in annähernder Weise (approximativ) möglich. Für ihn, wie für den philosophischen Metaphysiker gilt das Wort: wir sehen jetzt wie in einem Spiegel — *tanquam in speculo* — nur mehr oder weniger „dunkle Umrisse“ (1 Kor. 13, 12). Die Intuition — das Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ — ist uns versagt. So bleibt auch die „Speculation“ nur ein „stückweises“ (relatives) Erkennen. Aber dies schließt nicht das berechtigte und erfolgreiche Streben nach innerer Einheit und Uebereinstimmung des im Glauben Erfahrenen und nachdenkend Erfassten aus, sondern ein. Jedenfalls wird und muß auch der Religionsphilosoph bemüht sein, die widerspruchslöse Wahrheit des Christenthums zu untersuchen und sowohl metaphysisch wie ethisch, theoretisch und praktisch, ätiologisch und teleologisch seiner einheitlichen Weltanschauung einzugliedern.

3. So liegt also für den wahren theologus crucis kein Grund vor, sei es zu einem spröden Sichfernhalten (*noli me tangere*) gegenüber der Philosophie als universeller Geisteswissenschaft, sei es zu einer unauflöslich intimen Verbrüderung (*entente cordiale*) mit ihr. Der bedauerliche feindliche Gegensatz tritt gerade als Folge krankhafter Ueberspannung auf der einen oder anderen Seite zu Tage. Einerseits ist es der anmaßende Standpunkt dogmatistischer Sicherheit, der den feindlichen Gegensatz wachruft. Glaubt der Theologe mit Allem im Klaren zu sein und meint er, auch wissenschaftlich betrachtet, die „absolute Wahrheit“ als ein göttliches Monopol gepachtet zu haben; will er ausruhen auf dem ererbten Besitz, ohne ihn fort und fort in geistigem Ringen von Neuem zu erwerben, so wird er die principielle Berechtigung und Eigenart philosophischer Untersuchung verkennen, sowie alles menschliche Vernunftstreben als sündlich, gottlos und irthümlich bei Seite schieben. Und von der anderen Seite: ergeht sich der Philosoph in kritizistischer Zweifelsucht (*de omnibus dubitandum!*) gegenüber den Realitäten religiöser und christlicher Erfahrung, will er an seinem

Theile „sicher“ dogmatisirend die Welt begrifflich construiren und das Christenthum „speculativ“ umdeuten, um es seiner logischen Voraussetzung nach Maßgabe des „absoluten“ oder „reinen“ Geistes anzupassen, so wird er auf den christlichen Dogmatiker und seine kindliche Vorstellungsstufe verächtlich herabsehen und ihm das Recht, in der Domäne der „Wissenschaft“ ein Wort mitzureden, absprechen. Diese feindlich-exklusive Stellung beider Forschungsgebiete wird stets die Frucht unklarer Grenzregulirung sein. Der dogmatistisch sichere Religionsphilosoph usurpirt für sich die Domäne des theologischen Systematikers oder verschlingt ihn selbst mit Haut und Haar, wie der Fisch den Jonas. Der scholastisch anmaßende, fertige Theologe — insonderheit der *theologus gloriae* — meint die Philosophie meistern, sie in Fesseln schlagen und ihr das Existenzrecht bestreiten zu dürfen. Solche Alleinherrschaft des Einen auf Kosten des Andern ist die Folge vorhergegangener mangelhafter Unterscheidung oder voreiliger Eheschließung. Meist wird dann im weiteren Verlauf die Ehe als eine unglückliche erkannt und der Scheidungsproceß geht vor sich. Das Mißtrauen erwacht. Man sieht oder vermuthet fremdes Feuer auf dem häuslichen Herde und Altar. Die kritischste Zweifelsucht wird gerade dort absolute Trennung und feindlichen Gegensatz herbeiführen, wo die Philosophie sich tendenziös in den Dienst einer bestimmten dogmatisch-kirchlichen Tradition gestellt hat, wie in der scholastischen Zeit, oder wo sie den christlichen Glauben durch ihre Geistesarbeit in dem dialektischen Proceß des „reinen Geistes“ hat aufheben wollen, wie in der Zeit des herrschenden Hegelianismus. Die Dogmatik andererseits ist leicht versucht, sich zur Schleppträgerin der Philosophie zu erniedrigen, mit fremdem Gaul ihren Boden zu beackern oder mit unreiner Saat ihn zu bestellen, wo dann das auf philosophischem Felde vielleicht brauchbare Kraut auf dogmatischem zum wuchernden Unkraut wird. Statt dessen sollte der theologische Dogmatiker auf seinem evangelisch-kirchlichen Glaubens- und Erfahrungsboden die seinem Acker entsprechende Saat pflanzen und das Feld nach seiner Eigenart cultiviren, d. h. — ohne Bild — seiner eigenthümlichen

Erfahrungs- und Denkwege sich bewußt bleiben, um weder in fremde Grenzgebiete abzuschweifen, noch seinen Boden von unbefugten Eindringlingen verwüsten zu lassen. Dann gerade wahrte er sich seine Freiheit des Forschens auf Grund innerlich gewonnener Ueberzeugung und mit Verwerthung der ihm zugänglichen, streng dogmatischen Beweismittel (§ 24). Und hinwieder der Philosoph darf, auch wo er dem Gebiete der Religion und des Christenthums sich naht, auf seinem universell humanen Naturboden die Schranken der Vernunftserkenntniß nie aus den Augen lassen. Dann endigt er vielleicht — in betreff der beseligenden Heilswahrheit — mit der ehrlichen Zweifelsfrage, weil nur das positive Christenthum und die eigene Heilserfahrung des begnadigten Sünders ihm schließlich die Räthsel des Denkens und Lebens, die sich ihm aufthürmten, zu lösen verspricht. Jedenfalls wird nur unter Voraussetzung beiderseitiger Selbstbescheidung und sauberer Grenzregulirung der unnütze Streit vermieden und der fruchtbare Austausch ermöglicht.

§ 22. Zusammenfassung.

1. Die theologische Glaubenswissenschaft, insonderheit die Dogmatik als systematische Begründung christlicher Heilswahrheit, hat ein gewisses Verwandtschaftsverhältniß zur Philosophie als universeller Geisteswissenschaft, näher zur Metaphysik und Religionsphilosophie. Denn hier wie dort ringt der menschliche Geist, auf Grund der Erfahrung und des Nachdenkens, mit Verwerthung logischer und methodologischer Regeln nach einheitlicher, wissenschaftlich begründeter Weltanschauung und Wahrheitserkenntniß.

2. Der specifische Unterschied besteht aber — auch wo es sich speciell um Erforschung des Christenthums handelt — in der Verschiedenheit des principiellen Ausgangspunktes, der Beweismethode und des jeweiligen Zieles. Der theologische Dogmatiker sucht die Heilswahrheit als eine göttlich geoffenbarte (§ 16) und kirchlich bezeugte (§ 17), vom christocentrischen Ge-

sichtspunkte (§ 15 Realprincip) aus dem Idealprincip persönlicher Glaubenserfahrung (§ 18) als innerlich zusammenhängende, dem menschlichen Heilsbedürfnis allseitig entsprechende, für die Verwirklichung des Gottesreichs schlechthin werthvolle Lebenswahrheit systematisch nachzuweisen. Der Philosoph hingegen — insonderheit der Religionsphilosoph — hat die Aufgabe und das Bestreben, das Christenthum vom universell-kosmocentrischen Gesichtspunkte, aus dem Idealprincip logischer Denkgesetze und allgemein menschlicher Erfahrung zu untersuchen und in seine Weltanschauung einzugliedern.

3. Der Unterschied beider Forschungsgebiete wird nur dann zu einem feindlichen Gegensatz, wenn in Folge dogmatischer Sicherheit oder kritischer Zweifelsucht die principielle Berechtigung ihrer Eigenart — durch falsche Vermischung oder Trennung — gefährdet wird. Saubere Grenzregulirung ist die Bedingung ihres gegenseitigen friedlichen und fruchtbaren Austauschs.

§ 23. Encyclopädische Stellung und spezifische Aufgabe der christlichen Dogmatik im Organismus theologischer Wissenschaft.

1. Ohne uns in encyclopädische Einzeluntersuchungen einzulassen, wollen wir — nachdem wir die Stellung der Theologie im Organismus der Gesamtwissenschaft erkannt (§ 20) und der allgemeinen Natur- und Geisteswissenschaft (§ 21 f.) gegenüber abgegrenzt haben — die wissenschaftliche Eigenart und spezifische Aufgabe der christlichen Dogmatik aus ihrem Verhältniß zu den einzelnen theologischen Hauptdisciplinen verstehen lernen. Denn als eine Theilaufgabe setzt sie auch hier, trotz der Principieneinheit im Sinne christlicher Glaubensstellung, Klärung der Grenzen und Bescheidung auf ihr Specialgebiet voraus.

Die Theologie als die wissenschaftliche Selbstaussage des biblisch und kirchlich bezeugten, in der Glaubenserfahrung persönlich erlebten Christenthums ruht auf thatsächlichen, geschichtlichen, resp. heilsgeschichtlichen Voraussetzungen. Sie kann also

ihren Ausgangspunkt nicht von gewissen oder vielmehr ungewissen — sei es metaphysischen sei es ethischen — Allgemeinbegriffen (Gottesidee oder Menschheitsidee) nehmen. Sie hat nicht etwa — in apologetischer Tendenz mit polemischer Nebenabsicht — eine allgemeine religionsphilosophische Grundlegung voranzuschicken, wie Schleiermacher es vorschlug oder wie neuerdings v. d. Goltz, Gloag, Pfleiderer u. A. es befürworteten. Ihr Gliederbau fügt sich vielmehr in die historischen Disciplinen so ein, daß sie die sprachlich und kritisch zu untersuchenden literarischen Quellen des Christenthums, wie sie in der biblischen Ueberlieferung alten und neuen Testaments vorliegen, vor Allem wissenschaftlich zu erörtern und zu verwerthen hat. Nach der ihr allein entsprechenden Methode wird sie bereits in diesen grundlegenden Untersuchungen nur vom Standpunkt lebendigen, erfahrenen Heilsglaubens fruchtbare, dem Wesen der Sache entsprechende Resultate zu Tage fördern können. Die historischen Disciplinen — mögen sie das Gebiet der Heils- oder der Kirchengeschichte wissenschaftlich bearbeiten — bewahren ihren theologischen Charakter nur unter dieser Voraussetzung. Wer die wunderbare Grundlage der gottmenschlichen Erlösungsgeschichte verkennt oder principiell bei Seite schiebt, der kann vielleicht bei seiner historischen Kritik zu einer geschichtsphilosophischen Weltanschauung auf dem Wege der antimysterischen Construction gelangen und geistvolle Hypothesen „naturgemäßer Entwicklung“ aufstellen. Eine theologische Erfassung des Gegenstandes ist ohne jene erfahrungsmäßige Glaubensgrundlage, die uns erst den Sinn für Heilsgeschichte eröffnet, undenkbar. Das thut ihrer „Wissenschaftlichkeit“ so wenig Eintrag, als wenn z. B. ein Aesthetiker bei historischer und kritischer Beleuchtung der Musikgeschichte musikalischen Sinn und theilnehmendes Verständniß für die Wunder der rhythmischen Bewegung in melodiös-polyphoner und zugleich harmonischer Tonfügung mitbringt. Ohne diesen Sinn, ohne diesen un-demonstrirbaren Glauben an das schöne, aber geheimnißvoll-göttliche Sinecure von Gesetz und Freiheit in aller menschlichen Tonkunst bliebe der schärfste Kritiker ein armseliger Stümper und

Kleinlauber, der in gelehrten Einzelheiten sich ergehen oder in Phantastereien abschweifen kann, ohne der Sache gerecht zu werden.

So wird also die grundlegende Forschung historischer Art auf theologischem Gebiete den gläubigen Sinn für Gottes Wunderwege und den Zusammenhang seiner Geschichtsleitung zum Zwecke seiner herablassenden Selbstoffenbarung mitbringen müssen, um sie zu verstehen, wissenschaftlich zu reproduciren und zu verwerthen. Es will vor Allem das Christenthum als die heilsgeschichtlich verwirklichte und kirchengeschichtlich ausgebreitete Religion der gottmenschlichen Erlösung und Versöhnung von der theologischen Geistesarbeit erfaßt und erkannt sein. Entwicklungs Geschichte des Christenthums ist ohne die göttliche Bundesgeschichte im Volk Israel nicht verständlich. Israel, als Volk heilsgeschichtlichen Berufs, und die in der Gemeinde Israels uns überlieferten Zeugnisse von der Anbahnung der Heilsgemeinschaft zwischen Gott und seinem erwählten Volk bilden die Anknüpfungspunkte für die christliche Theologie. Ohne jene stünde diese wurzellos da. Die neutestamentlichen Quellen weisen stets auf das alte Testament zurück. Die gesammte heilige Schrift als Urkunde der Heilsgeschichte und als im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte abgeschlossener „Kanon“ oder Richtschnur christlichen Glaubens wird für die kirchengeschichtliche Entwicklung in Lehre und Leben, in Cultus und Verfassung, in Dogmen- und Symbolbildung bestimmend.

Es ließen sich daher alle auf Bibelforschung und Kirchengeschichte sich erstreckenden theologischen Disciplinen sehr wohl unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der historischen Theologie stellen, wie solches Schleiermacher (R. Darstellung § 85) und neuerdings Heinrici (Theol. Encyclop. 1893) befürwortet. Wir haben aber ein Recht oder wir fühlen vielmehr die Nothigung, jene heilsgeschichtliche Grundlage, in der das Reich Gottes durch Christi Erlösungsthat und der Apostel Missionswirken erstmalig hergestellt wird, von der späteren Entwicklungsgeschichte der christlichen Gemeinde und ihrer Zeugnisse in Wort und That, Lehre und Leben, specifisch zu unterscheiden, ebenso wie wir etwa Gottes

Heilsthat und menschliche Heilsaneignung, Offenbarung und Glaube, Inspiration und Erleuchtung unterscheiden, obwohl wir diese wie jene auf Gottes heilige und heiligende Geisteswirkung zurückführen. Aber in dem Wie der Wirkung und der ihr entsprechenden Entwicklung liegt ein Unterschied, dem wir durch Unterscheidung der heilsgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Theologie glauben Rechnung tragen zu müssen, freilich nur unter Voraussetzung jenes Glaubens an den wunderbaren Charakter der Heilsgeschichte und insonderheit ihres Ziel- und Hebelpunktes, der gottmenschlichen Person des geschichtlichen Christus.

Ist nun alle Theologie — wie wir gesehen — im Sinne des Glaubens und als theologia crucis gedacht, christocentrisch, so wird auch die historische Theologie als nothwendige Vorarbeit und als Anknüpfungspunkt für die christliche Dogmatik ihren christgläubigen Charakter dadurch bewahren müssen, daß sie sowohl in der Bibelforschung, wie in der kirchenhistorischen Einzeluntersuchung das Verständniß Christi und somit des auf ihm ruhenden, in seinem Geiste lebenden und webenden Christenthums stets im Auge behält. In diesem Sinne wird und muß auch die historische Theologie gewissermaßen „normativ“ werden d. h. nicht, wie Heinrici will in starrer Sachlichkeit sich bewegen, sondern uns die Gesichtspunkte maßgebender Art eröffnen, um das Christenthum als historische Größe verstehen, beurtheilen und verwerthen zu können. Das ist freilich ohne eigne Heilserfahrung und Glaubensbetheiligung aus oben angeführten Gründen unmöglich. Aber die aus dem Glauben geborene Liebe zur Sache soll eben nicht blind machen“, sondern das Auge — auch das kritische — schärfen für das tiefere Eindringen in die Quellen.

Die Bibelforschung wird zunächst in der „Einleitungswissenschaft“ (Pagogik, Kanonik), auf Grund kritischer Untersuchung Entstehung und Eigenart der Bibel in ihren einzelnen Stücken und in ihrer gegliederten Fülle darzulegen haben. Die Exegese führt durch sprachliche, grammatisch-historische Interpretation, die biblische Geschichte durch Darlegung ihres tatsächlichen Zusammen-

hangs in den Schriftinhalt ein; und die biblische Theologie faßt den Lehrgehalt alten und neuen Testaments auf Grund der verbürgten Quellen in genetischer Weise zusammen. Ähnlich werden dann die kirchenhistorischen Disciplinen, von der Quellenkunde ausgehend und die Zeugnisse der verschiedenen Epochen der Entwicklung in That und Wort verwerthend, das Leben und die Lehre der Reichsgemeinde Christi in ihrer Selbsterbauung und Weltmission verfolgen.

Wie in der Bibelforschung oder exegetischen Theologie die genetische Lehrentwicklung an der Hand der kanonischen Schriften, d. h. die biblische Theologie, den Anknüpfungspunkt für das christliche Lehrsystem des Dogmatikers bildet, so wird in der kirchengeschichtlichen Arbeit die Darlegung der Entwicklung des confessionellen Gemeinglaubens durch Dogma und Symbol, also die Dogmengeschichte und Symbolik am unmittelbarsten die wissenschaftliche Thätigkeit des Dogmatikers beeinflussen. Es läßt sich eine christliche Dogmatik als theologische Disciplin gar nicht denken, geschweige denn ausführen, ohne stete lebendige Fühlung mit der offenbarungsmäßigen Grundlage und kirchlichen Entwicklung christlicher Glaubens- und Heilswahrheit. Das folgt sowohl aus ihrem Real- wie aus ihrem Idealprincip. Der „Christus für uns“ als realer Heilsgrund und Heilmittler, als das fleischgewordene Wort tritt auch dem Dogmatiker immer nur aus dem biblisch verbürgten, urchristlichen und urapostolischen Evangelium lebensvoll entgegen. Und wo er in der Schrift und durch sie das „Zeugniß des heiligen Geistes“ in seinem Innern derart erlebt, daß jener „Christus für uns“ zu einem Christus in ihm wird, da wird er erst fähig, in das ideale Verständniß der zusammenhängenden Schriftwahrheit einzudringen. So verknüpft sich das sogenannte Materialprincip mit dem Formalprincip der alleinigen Schriftnorm (s. w. u. § 25). Dogmatik ist ohne die Voraussetzung biblischer Theologie nicht durchführbar. Andererseits wird aber jener „Christus in uns“, als idealer Grund unserer persönlichen Glaubens- und Heilserfahrung, unsere systematisirende Reproduction der Heilswahrheit nur

dann vor subjectivistischer Verflüchtigung bewahren und gesund sich gestalten lassen, wenn wir die Fühlung mit dem kirchlichen Gemeinglauben (der *regula fidei*) bewahren (s. w. u. § 25, 2). Daher ist christliche Dogmatik ohne stete Rückbeziehung auf kirchliche Symbolbildung undurchführbar. Die Symbolik, sofern sie die kirchliche Dogmenentwicklung in ihrer confessionellen Zuspitzung und urkundlichen Fixirung durch Bekenntnisschriften ins Auge faßt, ist eine nothwendige Vorarbeit für die Dogmatik.

Gleichwohl wäre es unrichtig, die Dogmatik selbst als rein biblische Wissenschaft (Beck, Kübel, Reiff, Plitt u. A.) zu fassen, oder ihr einen rein kirchenhistorischen Charakter (Rothe, M. Schweizer in mißverstandenen Anschluß an Schleiermacher s. o. S. 350) aufzuprägen. Denn sie hat den heilsgeschichtlich (biblisch) gegebenen und kirchengeschichtlich (symbolisch) fixirten Lehrstoff nicht in historischer oder quellengemäßer Objectivität darzustellen. Ihre methodische Eigenart kennzeichnet sich eben dadurch, daß sie das christliche Realprincip (das alleinige Heil in Christo) aus dem Idealprincip (der persönlichen Heilserfahrung) verständlich zu machen sucht. Die systematische Beleuchtung und Begründung des biblisch und kirchlich bezeugten Christenthums als einer durch das Bewußtsein des dogmatisirenden Subjects lebendig angeeigneten und im Glauben erfahrenen resp. erfahrbaren Heilswahrheit ist ihre spezifische Domäne. Insofern könnte man es gewissermaßen billigen, wenn Heinrici (s. o.) die ganze systematische, insonderheit die dogmatische Theologie als die „normative“ bezeichnet sehen will (er rechnet neben der ethischen auch die praktische dazu). Aber diese Bezeichnung scheint mir nicht charakteristisch zu sein. Denn in gewissem Sinne ist alle Theologie, insonderheit die „biblische“ normativ, weil klärend und fördernd für das kirchliche Gesamtleben. Und andererseits ist die Dogmatik als „Wissenschaft“ angesehen in ihrer nothwendig subjectiven Färbung nicht ohne weiteres für die kirchliche Lehrentwicklung „normativ“ (s. w. u. sub 3).

2. Als systematische Begründung christlicher Weltanschauung steht aber die Dogmatik in engster verwandtschaftlicher Beziehung

zu anderen systematischen Fächern der Theologie, vor Allem zur Apologetik und Polemik. Ohne den „Gegensatz“ zu berücksichtigen — wenn auch in der friedliebenden Absicht, den Gegner zu gewinnen — ist dogmatische Geistesarbeit weder denkbar, noch durchführbar. Apologie, d. h. Vertheidigung der Eigenart und inneren Wahrheit des Christenthums gegenüber der heidnisch-natürlichen Weltanschauung oder gegenüber außerschristlichen Theorien der Welterklärung und Religionsbildung, soll im Sinne der Mahnung des Apostels 1 Petr. 3, 1. 5 ausgeführt werden: Seid bereit allezeit zur Verantwortung (*πρὸς ἀπολογία*) einem Jeden, der Rechenschaft fordert in Betreff der Hoffnung, die in euch ist. Das soll mit „Sanftmuth“ (*πραῦτης*) geschehen, um den Gegner zu gewinnen, und mit der „Furcht“, das eigene gute Gewissen zu schützen oder die reine Lehre durch unreinen Wandel in Verdacht zu bringen. Friedenszwecken hat aber auch die Polemik zu dienen d. h. jener wissenschaftlich begründete Kampf für die Bewahrung der Lauterkeit evangelischen Christenthums gegenüber den confessionellen Gegensätzen und der innerkirchlichen Wahrheitstrübung durch häretische oder sectirerische Irrlehre (s. o. S. 233 ff.). Da nun die Dogmenentwicklung — wie wir früher gesehen (S. 303 ff.) — neben ihrem organischen (wachsthumartigen) Charakter stets ein dialektisches (abwehrendes) Moment in sich trägt, wird auch der Dogmatiker nicht umhin können, zur Klärung seiner Position die innerkirchliche Opposition stets zu berücksichtigen. Auch hier gilt die Mahnung, wie sie den Friedfertigen (*εἰρηνοποιοί* Matth. 5, 9, auch dem *ἀντιδικός* gegenüber v. 25) ans Herz gelegt wird, und die Warnung, wie sie gegenüber der Streitsucht (in *λογوماχίαι* und *ζητήσεις* 1 Tim. 5, 3 ff.) am Platze ist. — Es ist nun keineswegs ausgeschlossen, daß die Apologetik und Polemik — schon im Hinblick auf die sich sonst in der Dogmatik anhäufende Massenhaftigkeit des Stoffes — als selbständige theologische Disciplinen behandelt werden. Gelingen aber kann diese Sonderarbeit doch nur unter Voraussetzung einheitlicher Systembildung und dogmatischer Begriffsschulung. Die stete Berufung des systematisirenden Apolo-

geten auf die „nähere Begründung in der Dogmatik“ (Rübel) liefert den Beweis dafür. Daher erscheint es mir angezeigt, jene beiden Disciplinen nicht etwa als allgemeine „philosophische“ Vorschule der Dogmatik zu betrachten (Schleiermacher), noch auch unter die Fächer der praktischen Theologie einzureihen (Düsterdieck), sondern als integrierende Bestandtheile des christlichen Lehrsystems selbst anzusehen. Der Dogmatiker wird sich ohnedies neben der speculativen Lehrentwicklung auch die dialektische Lehrvertheidigung gegenüber dem Gegensatz von außen und innen (s. w. u. § 25, 2) stets zur Aufgabe machen müssen. Wenn man namentlich unter Apologetik die „principielle und systematische Darstellung der Selbsterweisung des Christenthums als Wahrheit“ versteht, (Rübel in Zöcklers Handbuch), so läßt sie sich von der Dogmatik kaum mehr unterscheiden, geschweige denn scheiden. Ja, die dogmatische Principienlehre, wie ich sie fassen zu müssen glaube, wird selbst zur Apologetik.

Ebenso, ja in gewissem Sinne noch näher liegend ist die Verknüpfung der Dogmatik als christlicher Glaubenslehre mit der Ethik als christlicher Lebenslehre. Nicht blos die mittelalterlichen, sondern auch die altprotestantischen Systeme umschlossen bekanntlich beide Gebiete. Erst seit Calixt wurde, nach dem Vorgange reformirter Theologen (Dannäus), die Trennung allgemeiner. Aber noch bis in die Neuzeit ist das „System christlicher Lehre“ (z. B. von R. J. Nitsch, Sartorius, R. Rübel, D. Pfeleiderer u. A.) einheitlich behandelt und principiell die Einheit beider Gebiete vielfach gefordert worden (z. B. v. Hofmann). Der geistvolle Versuch R. Rothes, in einer „Theologischen Ethik“ das ganze System christlicher Lehre zu entwickeln, ist im Grunde nichts anders als eine solche Vereinigung beider Disciplinen unter speculativem (theosophischem) Gesichtspunkt (ähnlich wie M. Schweizers „Glaubenslehre“ im Unterschied von der „objectiv kirchlichen“ Dogmatik). Die gesonderte Behandlung beider systematischen Disciplinen hat auch ihre unverkennbaren Schwierigkeiten. Sachlich sie zu scheiden oder zu unterscheiden, etwa als die objective und subjective

Seite, als Theorie und Praxis christlicher Heilswahrheit, oder als Darstellung dessen, was Gott für uns gethan, oder was wir in Gottes Kraft thun sollen, ist schlechterdings unmöglich. Denn die Dogmatik — in ihren anthropologischen Lehrstücken — hat auch das subjective und schlechthin praktische Moment des Christenthums (Sünde, Glaube, Werke, Wiedergeburt, Heiligung), und die Ethik — in ihrer Pflichten- und Güterlehre — hat wesentlich göttliche Realitäten, wie das objectiv vorliegende Gottesgesetz und die Reichgottesidee zu behandeln, resp. wissenschaftlich, also in diesem Sinn auch theoretisch zu begründen. Gleichwohl sind die Gesichtspunkte der Behandlung gerade in den genannten identischen Lehrstücken verschiedene. Die Dogmatik beleuchtet z. B. die Sünde als schuldbedingende Störung des Kindesverhältnisses zu Gott, die Ethik als Freiheit lähmende Macht oder vielmehr Ohnmacht des alten Menschen; ferner: der Dogmatiker entwickelt die christliche Religion als in Christo begründetes Kindschaftsverhältniß der erlösten und versöhnten Menschheit zu Gott (§ 6), der Ethiker als das in christlicher Gemeinschaft sich ausgestaltende freie Verhalten des zum Kinde Gottes wiedergeborenen Menschen. Die Dogmatik hat das Christenthum als rettende, im Glauben erfahrene Heilswahrheit, die Ethik als in der Liebe sich bethätigendes Heilsleben der Gotteskinder im Reiche Christi darzustellen. Das für die Ethik geltende Lösungswort: „Lasset uns ihn lieben“ wurzelt in jenem, für die Dogmatik maßgebenden: „denn er hat uns zuerst geliebt“ (1 Joh. 4, 19). Oder — um mit Luther im Sinne seiner Theologie des Kreuzes zu reden —: der Dogmatiker beleuchtet die „Freiheit eines Christenmenschen“ vom Standpunkt der erlösenden und versöhnenden Gottesgnade, sofern ich durch Christum als Gotteskind den Frieden der Sündenvergebung geschmeckt und dadurch im Glauben ein Herr aller Dinge geworden bin; der Ethiker betrachtet diese „Freiheit“ vom Standpunkte der wiedergebärenden und heiligenden Gottesgnade, sofern ich als neuer Mensch im steten Kampf wider den alten ein Knecht aller Dinge geworden bin in der Liebe. Daß auch hier der Unterschied ein fließender ist, liegt auf der Hand.

Eben weil wir als Christen Heilsglauben und Heilsleben, Religion und Sittlichkeit (s. o. S. 77 ff.) weder trennen können noch wollen, geschweige denn wie „Abhängigkeit“ und „Freiheit“ in einen Gegensatz zu einander stellen dürfen (Martensen), bleibt die innige Verknüpfung der Dogmatik und Ethik auch in der wissenschaftlichen Geistesarbeit des christlichen Theologen bestehen — wie ich das bereits in meiner „Christlichen Sittenlehre“ (I S. 15 ff.) nachzuweisen versucht habe. Jedenfalls bedarf die Ethik — wie z. B. die Hofmann'sche und Harleß'sche beweisen — der dogmatischen „Voraussetzungen“. Ja, als selbständig hingestellte theologische Disciplin wächst sie geradezu aus den dogmatischen Grundgedanken vom „Heilsgut“ hervor, wenn sie anders den „Heilsbesitz“ und die „Heilsbewahrung“ verständlich machen will. Der christliche Glaube als solcher, sofern er nothwendig „in der Liebe thätig“ ist, kann als der praktische Thatbeweis dafür gelten, daß die Trennung beider Disciplinen eine mehr oder weniger künstliche ist. Die relative Berechtigung der gesonderten Behandlung liegt aber theils in der menschlichen Unfähigkeit, Alles auf einmal zu umfassen, theils in der thatsächlichen Eigenart des religiösen Bewußtseins gegenüber dem sittlichen, auch für den Christen, der Gottes erlösende Gnade erfahren hat. Er bleibt, auch im Verlauf seines Christenstandes, des Unterschiedes sich wohl bewußt zwischen dem, wodurch er ein Kind Gottes geworden, um das Reich Gottes empfangen zu können, und zwischen dem, wie er sich als Kind Gottes bewähren soll, um das Reich Gottes fördern zu können. Jenes specifisch religiöse Moment der aufgeschlossenen Empfänglichkeit waltet als Idealprincip in der Dogmatik vor; das der selbstthätigen Bewährung eines Christenmenschen in der Ethik.

Bei ihrer intimen Wechselbeziehung zur Dogmatik, auf die sie sich stützt, bildet die Ethik zugleich die Brücke zur sogen. „Praktischen Theologie“. Ich sage „sogenannt“; denn im Grunde will doch auch sie — wie Th. Harnack, Bezschwiz u. A. betonen — als wissenschaftliches System in der „Theorie“ des Cultus, der Seelsorge, der Predigt, der Katechese, des Kirchenregiments, der

Missions- und Diaconiearbeit sich ausprägen oder aufbauen. Dabei scheint es mir verfehlt, die Eigenart dieses „Systems praktischer Theologie“ — wie Bezschwiz, Palmer u. A. wollen — von der Ethik als dem System praktischen Christenthums so zu unterscheiden, daß diese das christliche Einzel-*Ich*, jene das kirchliche Gesamtleben im Auge habe. Ich glaube bereits den Nachweis geliefert zu haben, daß auch die Sittenlehre — wie schon die Ausdrücke „*Sitte*“ und „*Ethos*“ zeigen — stets und in erster Linie dem Gemeinschaftsfactor im socialethischen Sinne Rechnung zu tragen habe. Und andererseits wird die praktische Theologie nicht umhin können — namentlich in der Seelsorge und Katechese — die persönlichen Beziehungen gerade zu den Einzelchristen in den Vordergrund zu stellen. Aber als wissenschaftliche Darstellung kirchlicher Lebensbethätigung und Amtswirksamkeit hat die praktische Theologie immerhin ihre eigene Domäne und bedarf dazu ebenfalls einer festen, dogmatischen Glaubensgrundlage, die ihr erst die klare Directive giebt. So gebührt der Dogmatik auch hier gewissermaßen der Primat. In welchem Sinne und unter welchen Grenzen, werden wir näher zu beurtheilen im Stande sein, wenn wir schließlich gerade die praktischen Ziele und Aufgaben dieser Hauptdisciplin der theologischen Systemarbeit uns klar zu machen suchen.

3. Von einer praktischen Aufgabe oder einem besonderen Zweck der Dogmatik als christlicher, resp. kirchlicher Glaubenswissenschaft kann nur *cum grano salis* die Rede sein. Tendenzarbeit und Bekehrungszwecke liegen ihr fern. Zunächst soll und will sie nur das Christenthum als in sich geschlossen und gesetzmäßig gegliedertes Lehrsystem wissenschaftlich erfassen und als zusammenhängende Weltanschauung, näher als gottmenschliche Heilswahrheit, von ihrem Real- und Idealprincip geleitet, zum Verständniß bringen, und zwar für Jeden, der in Folge innerer Erfahrung einen empfänglichen Innensinn für das gottselige Geheimniß hinzubringt und nachdenkend den Spuren göttlicher Offenbarungsökonomie zu folgen vermag. In dieser Hinsicht bildet die Dogmatik nicht bloß den Mittel- und Höhepunkt der ganzen theo-

logischen Geistesarbeit; sie stellt geradezu das Knochengeriüst dar im Gesamtorganismus christlicher Theologie. Sie übt einen rückwirkenden Einfluß auf die biblische und kirchengeschichtliche Forschung, sofern erst das dogmatische Studium eine scharfe Begriffsschulung in allen christlich-religiösen Fragen und Problemen ermöglicht und so einen Damm gegen dunkle Gefühlsargumente oder verschwommene Phantasiegebilde aufbaut. Und sie übt einen klärenden Einfluß auf die apologetische und polemische Geistesarbeit, wie auf den ethischen und praktisch-theologischen Ausbau christlichen und kirchlichen Lebens. In diesem Sinn hat man — neuerdings auch von Ritschl'scher Seite (Häring) — mit Recht gesagt, daß erst im geklärten, systematischen Gedankengefüge eine Theologie den Erweis ihrer wissenschaftlichen Lebensfähigkeit zu erbringen vermag.

In der Eigenart aber des „dogmatischen Beweises“ liegt auch die Schranke der von ihr zu erreichenden Aufgabe, sowohl in Betreff der persönlichen Glaubensfestigung, als in Betreff der Förderung kirchlicher Glaubens- und Lehreinheit oder -reinheit.

An und für sich betrachtet ist der Zweck der systematischen Glaubenswissenschaft weder der theoretische Beweis der christlichen Heilswahrheit zur Erzeugung oder Erhaltung persönlichen Glaubens, noch auch die Ueberwindung des Unglaubens bei denen, die innerlich der Sache fern stehen. Denn Glaube und Unglaube sind gar nicht wissenschaftliche, sondern Gesinnungsgegensätze (s. o. S. 146 ff.). Sie beruhen nicht auf verschiedener (intellectueller) Denkart, sondern auf verschiedener (praktischer) Willensrichtung und verschiedener innerlicher, religiös-sittlicher Erfahrung. Nur soweit der ehrlich suchende Zweifler unter der Last ungelöster oder unverstandener Probleme seufzt oder beunruhigt durch angebliche Widersprüche nach Klarheit und Einheit christlicher Weltanschauung ringt, wird ihm die dogmatische Gesamtdarstellung ein Mittel zur Beseitigung der Anstöße, zur Befestigung der Postulate des Heilsglaubens, zur Klärung der erst im Zusammenhange des Ganzen verständlichen Probleme. So kann allerdings auch in Fernstehenden die Theilnahme geweckt und, wie Blaise Pascal es ausdrückte, die

innere Lust nachgerufen werden, in jenes reiche Erfahrungsgebiet einzutreten, das der Dogmatiker von seinem Ideal- und Realprincip aus beleuchtet. Subjectiv, persönlich betrachtet ist und bleibt der Zweck der Dogmatik nur die Befriedigung des theoretischen und praktischen, intellectuellen und religiösen Bedürfnisses nach bewußter und methodischer Erfassung der erfahrungsmäßig angeeigneten Heilswahrheit des Evangeliums in ihrem inneren Zusammenhange und zur Begründung einheitlicher Weltanschauung. Gemeingiltig und überzeugungskräftig kann sie nur werden für jene homines bonae voluntatis, welche geneigt sind, in jenen Erfahrungskreis einzutreten, den die Theologie des Kreuzes beschreibt. Es ist das kein zauberischer Bannkreis, der das „freie Denken“ hemmt, sondern der fruchtbare Boden, auf dem die Freiheitsaat wirkliche Lebensfrüchte zeitigt.

Wenn Niehsche in seiner verbitterten Weise sagt (Götzenämmerung WW. VIII, S. 61), man solle „allen Systematikern mißtrauen und ihnen aus dem Wege gehen“, weil „der Wille zum System“ einen „Mangel an Rechtsschaffenheit“ beweise, so ist solch ein Warnungsruf wohl zu beherzigen. Denn nirgends liegt die Gefahr der Tendenzarbeit — jener „Absicht“, die „verstimmt“ — näher als auf dem Gebiete der Systembildung. Mag man auch die Dogmatik als „die königliche Disciplin der Theologie“ preisen (W. Koelling, Ev. KZ. 1897, Nr. 7 f.), sie geräth auf bedenkliche Abwege, wenn sie nach Art der altorthodoxen theologia sacra ihre dogmatischen Sätze zur Heilsbedingung erhebt und so sich dessen schuldig macht, menschliche Denkarbeit mit dem Heilagehalt des allein seligmachenden Evangeliums zu verwechseln.

Was nun speciell die Förderung kirchlicher Glaubenseinheit und Lehrentwicklung betrifft, so kann die Aufgabe und der Zweck der Dogmatik in dieser Hinsicht nur dann richtig erfaßt und sicher erreicht werden, wenn man ihre Schranken erkennt und ihre Erfolge nicht illusorisch überspannt. Thatsächlich ist durch Dogmatismus und Systemsucht der kirchlichen Glaubens- und Lehreinheit mehr geschadet als genützt worden. Und das kirchliche Glaubensleben, wie die kirchliche Glaubenseinheit erwächst nicht aus dem Dogma oder durch die allzeit uneinigen Dogmatiker, sondern aus dem Evangelium von Christo und durch Wirksamkeit des heiligen Geistes

in Kraft der Gnadenmittel. Aber, dies zugestanden, wird doch die kirchliche Glaubenseinheit und Reinheit der Lehre — namentlich gegenüber den sich aufthürmenden Gegenätzen von außen und innen (s. o. S. 158 ff.) — nur dann erfolgreich gewahrt werden können, wenn durch systematische Geistesarbeit der ideale Werth und die reale Bedeutung der Einzellehren im Zusammenhang des Ganzen erkannt und von dem entscheidenden Ideal- und Realprincip aus ins Licht gestellt wird. Durch begrifflich genaue Präcisirung und systematische Verknüpfung der Dogmen sollen diese eben als inhaltlich aus dem evangelischen Grundgedanken hervordachsende dargelegt und gegenüber der etwaigen, unkirchlichen und unevangelischen Irrlehre zum Verständniß gebracht werden. Durch systematische Beleuchtung der Einzellehren können und sollen auch die Lücken der bisherigen Dogmen- und Bekenntnißbildung, resp. die Ansätze zur Neubildung oder Fortentwicklung aufgezeigt werden. So hat von je her — und zwar, solange die dogmatische Wissenschaft ihrem evangelischen Grundprincip in realer und idealer Hinsicht treu blieb, mit fruchtbarem Erfolg — diese theologische Hauptdisciplin die entscheidenden Gesichtspunkte für die der Zeit und ihrem Bedürfniß entsprechende Formulirung und symbolmäßige Feststellung der reinen Lehre dargeboten.

Aber auch in Bezug auf die kirchlichen Lebensfunctionen der Gegenwart, sowie auf Klärung und Reinhaltung kirchlicher Lehrwirksamkeit auf Kanzel und Katheder, in Predigt und Schulunterricht hat die Dogmatik eine hohe Aufgabe und eine hehre, freilich auch nur mit weiser Vorsicht zu üübende Mission. Gott bewahre uns z. B. vor „dogmatischen Predigten“ oder vor einer Katechese, in der dogmatische „Kathederblüthen“ ihren zweifelhaften Duft ausströmen. Das „Dogma“ legt sich leicht wie Mehlschau auf die zarten Knospen beginnenden christlichen Glaubens und hindert ihr morgenfrisches Wachsthum. Es erscheint mir daher zweifelhaft, ob A. Ritschl Recht hatte, wenn er, wie ich von einem seiner Schüler gehört, am Schluß seines dogmatischen Collegs sagte: „Meine Herren, streichen Sie jeden Paragraph aus meiner

Dogmatik, den sie in Predigt und Katechese oder im Dienste des praktischen Lebens zur Förderung des Reiches Gottes nicht brauchen können.“ Unbestreitbar richtig ist es, daß der durch die Dogmatik wissenschaftlich präcisirte und systematisch begründete Lehrgehalt im genannten Sinne verwertbar sein muß. Aber es kann und muß manchen Paragraphen in der Dogmatik geben, der so, wie er dort dargelegt ist, in der homiletischen oder katechetischen Praxis gar nicht ohne weiteres verwertbar werden darf. M. v. Engelhardt, der als ein persönlicher Freund Ritschls von jenem Ausspruch hörte, sprach einmal vor jungen Pastoren oder Theologen den viel begründeteren Satz: aus man solle gründlich Dogmatik studiren, um nicht Dogmatik oder dogmatisch zu predigen. Damit degradirte er keineswegs die theologische Systemarbeit oder stellte sie als Abschreckungsmittel dar. Nein, Läuterungsmittel soll sie sein, um in dem irdenen Gefäß des Dogmas die goldenen Früchte evangelischer Heilswahrheit darzubieten. So hat die Dogmatik die hohe und praktische Aufgabe, durch präcise und bewußte Verständigung über den wesentlichen Inhalt des biblisch begründeten, kirchlichen und confessionellen Lehrbegriffs der Predigt und Katechese, dem Cultus und der kirchlichen Lebensbethätigung möglichst klare Directiven zu geben und die Gabe der Unterscheidung zu entwickeln. Die innere Kraft und den praktischen Erfolg kann die Dogmatik weder geben noch sichern. Aber um Kindern Milch zu geben, braucht die Amme starke Speise. Und um suchende Seelen zart und verständnißvoll anzufassen, bedarf es eines festen, sachgemäßen Urtheils über die vorliegenden Probleme. Und dieses Urtheil wird zur Selbständigkeit gereift durch hingebendes Studium der Dogmatik. Soll diese aber auf kirchliche Bekenntnißbildung und Lehrwirksamkeit solch einen Einfluß haben, so muß sie auch selbst zur confessionellen Frage Stellung nehmen, wie unser nächstes Schlußcapitel auszuführen hat.

§ 23. Zusammenfassung.

1. In dem Organismus der Gesammttheologie, sofern diese das Christenthum als gottgeoffenbarte, kirchlich ausgestaltete und persönlich angeeignete Heilsreligion nach der ihr entsprechenden

Methode vom Standpunkt erfahrenen Glaubens wissenschaftlich zu begründen sucht (§ 22, 1), lassen sich die historischen Disciplinen, insonderheit die Bibelforschung (Jagagik, Kritik, Exegese, biblische Geschichte mit ihrem Zielpunkt: der bibl. Theologie) und die Kirchengeschichte (mit ihren in der Dogmengeschichte und Symbolik gipfelnden Einzelsächern) als die nothwendigen Vorarbeiten und Anknüpfungspunkte christlicher Dogmatik bezeichnen, sofern diese die lebendige Fühlung mit der heilsgeschichtlichen Grundlage (§ 16) und kirchlichen Entwicklung (§ 17) christlichen Glaubens bewahren muß.

2. Andererseits steht die Dogmatik als systematische Begründung christlicher Heilswahrheit in engster Beziehung zur Apologetik und Polemik, wie zur theologischen Ethik und praktischen Theologie. Die wissenschaftliche Vertheidigung christlicher gegen außerchristliche Weltanschauung (Apologetik) und die Widerlegung innerkirchlicher Gegensätze (Polemik) kann nur unter Voraussetzung einheitlicher Systembildung und dogmatischer Begriffsschulung geschehen. In diesem Zusammenhang wird die dogmatische Principienlehre selbst zur Apologetik. Die christliche Ethik aber als systematische Darlegung christlichen Heilslebens bedarf ebenso wie die praktische Theologie als systematische Darlegung kirchlicher Lebensbethätigung einer festen, dogmatischen Glaubensgrundlage.

3. Die Dogmatik bildet als ein in sich geschlossenes christliches Lehrsystem den Mittel- und Höhepunkt der ganzen theologischen Geistesarbeit. Denn sie hat einerseits die Aufgabe, die persönliche Heilsgewißheit zwar nicht zu erzeugen oder theoretisch zu beweisen, wohl aber durch zusammenhängende wissenschaftliche Begründung zu klären und zu festigen. Andererseits hat sie durch begriffliche Präcisirung und systematische Verknüpfung der einzelnen Dogmen die entscheidenden Gesichtspunkte für die fortschreitende Bekenntnißbildung und kirchliche Lehrwirksamkeit darzubieten. Daher ist auch ihre confessionelle Ausprägung (§ 24 f.) unumgänglich.

Zweites Capitel.

Die methodische Eigenart und das Idealprincip
lutherischer Dogmatik.

§ 24. Der entscheidende methodische Gesichtspunkt.

1. Ganz im Allgemeinen haben wir bereits im Hinblick auf das Object der Dogmatik (§ 17) dargelegt, daß auch der wissenschaftlich verfahrenende Systematiker trotz seiner Freiheit, ja gerade um sie in gesunder Weise bethätigen zu können, sich seiner thatsächlichen Eingliederung in ein kirchliches Gemeinwesen bewußt sein und zum kirchlich-confessionellen Dogma Stellung nehmen muß. Alleinsein, Isolirt-sich-wissen ist auch auf diesem Gebiete der Beweis einer verhängnißvollen Selbsttäuschung oder einer krankhaften Absicht; es müßte denn der Dogmatiker aufhören Christ zu sein, um „frei“ — d. h. in der Luft schwebend — zu speculiren, oder, nach Art des Nietzsche'schen Uebermenschen, wie „jenseits von Gut und Böse“, so jenseits von kirchlich und unkirchlich, von Lutherisch und Calvinisch, von Römisch und Griechisch sein Christenthum sich zuzulegen und zurechtlegen. Solch ein Standpunkt mag für einen „Theologus der Ehren“ oder für eine „Theologie der Rhetorik“ passen; für einen theologus crucis oder für die „Theologie der Thatsachen“ ist er undenkbar und undurchführbar. Er ähnelt einer Luftballon-Theologie, die Alles nur von der Vogelperspective betrachten möchte; oder jener Straußenmanier, die blind macht wie gegen drohende Feinde, so gegen mitkämpfende Genossen. Auf dem Isolirschemel der „reinen Subjectivität“ läßt sich ein Verständniß für christliche Weltanschauung nimmermehr gewinnen.

Der alte Satz unserer Dogmatiker: *qualis ecclesia, talis theologia* hat sowohl praktisch, wie wissenschaftlich seine volle Berechtigung. Freilich findet sich bei ihnen auch jene andere These: *methodus est arbitraria*. Aber damit wollten sie nur der Art und Form der Begründung (ob synthetisch oder analytisch) freieren Spielraum geben. Immerhin wurde selbst diese Form — oder

das später erst so genannte Formalprincip — von jenem Grundgedanken beherrscht, der in der jeweiligen kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft zu anerkannter Geltung gekommen war. Die Geschichte der Dogmatik kann uns im Einzelnen den Thatbeweis liefern, daß — namentlich was die Principien anbetrifft — jede christliche Glaubenslehre den Stempel einer gewissen kirchlichen Richtung an sich trägt. Wo sie in die nebulösen Sphären einer philosophisch gefärbten oder rein abstracten Individualdogmatik sich versteigt, bleibt sie unfruchtbar oder verläuft als quellenarmer Strom wirkungslos im Sande.

Es giebt allerdings eine äußerliche, unfrei machende Kirchlichkeit, die praktisch und wissenschaftlich lähmend, ja todbringend werden kann. Das tritt überall dort zu Tage, wo eine rein gesetzliche Auctorität den innerlich freien Forschungstrieb ertödtet, wo eine fertige Schablone jede Vertiefung und individuell lebendige Aneignung, wie jede selbständige Reproduction unmöglich macht. Gilt mir die „Confession“ oder das Sonderbekenntniß von vornherein als dogmatisch unverrückbare Schranke oder als ungeprüft hinzunehmende, alleinseligmachende Heilswahrheit, so entsteht jener widrige, aus dem Fleisch stammende, intolerante Parteieifer, der für das Wahrheitsmoment in der Anschauung des Gegners blind macht und den echt christlichen, gesunden Unionstrieb lähmt (s. o. § 17, 2 S. 305 ff.). Die Dogmatik wird dann zur kirchlichen Tendenzarbeit und büßt nicht blos ihren wissenschaftlichen Charakter ein, sondern verliert auch ihre praktische Aufgabe (§ 23, 3) aus dem Auge. Sie ruft dann den schroffen Gegensatz wach und verstimmt jeden ehrlich Suchenden, weil er die Parteiabsticht merkt.

Aber Gott bewahre uns, daß wir nicht das Kind mit dem Bade ausschütten, d. h. in falschem Unionstrieb einem verschwommenen kirchlichen Indifferentismus huldigen und jede kirchlich-confessionelle Position für den Mann der Wissenschaft grundsätzlich beseitigen! Wehe uns, wenn wir das Knochengerüst unserer Dogmatik in ein Nebelgebilde religiöser Gefühlspheantasie oder in ein Spiegelbild unserer theoretischen Begriffspeculation zu wandeln

suchen! Der theologische Dogmatiker muß sich dessen bewußt bleiben, daß er sein Christenthum nicht ohne Kirchenthum erlebt hat und erlebt haben kann. Es ist das zunächst in praktischer Hinsicht von Wichtigkeit. Denn die Thatsache bleibt doch unbestreitbar, daß der Einzelne als Christ gar nicht zu christlichem Selbstbewußtsein gelangt oder gelangen kann ohne jenen Gemeinschaftsfactor, der aller Religion (§ 8) und so auch dem Christenthum als der Heilsreligion (§ 17) neben dem göttlichen Offenbarungs- und persönlichen Glaubensprincip zu Grunde liegt (§ 7 und 9; 16 und 18). Und wie er als Christ in der Gemeinschaft und von der Gemeinschaft lebt, so wird er auch als im Glauben Wiedergeborener eine eigenartige Rückwirkung auf die Gemeinschaft üben und zwar in dem Maße, als er kirchlichen Sinn und kirchliche Theilnahme sich bewahrt. Das gesteht ja auch die moderne Theologie zu. Christum erlebt und erfährt der Christ nur innerhalb der Reichsgemeinde Christi und durch sie. Außer ihr ist in der That kein Heil (*extra ecclesiam nulla salus*), sofern man nur unter „Gemeinde“ nicht ein hierarchisch geordnetes Sonderkirchentum versteht, sondern die „Versammlung der Gläubigen“, wo das Evangelium lauter verkündigt und die Sacramente dem Worte Gottes gemäß verwaltet werden (Augsb. Conf. Art. VII). Innerhalb dieses Rahmens und unter dieser Bedingung behält der alte Satz seine Wahrheit: *ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus*. Weil der Geist Gottes nicht ohne Wort wirkt und weil das Wort der Gnade — auch in seiner schriftlich und biblisch fixirten Form — dem Einzelnen nicht ohne das in der Gemeinde gepredigte und überlieferte Lehr- und Bekenntnißwort nahe kommt, so läßt sich eine persönliche Ueberzeugung des Glaubens weder ihrem Ursprung noch ihrem gesunden Fortgang nach ohne kirchliche Einflüsse und ohne stete Fühlung mit der Glaubensgemeinschaft denken, geschweige denn thatsächlich nachweisen. Die sogenannten Befehrungsgeschichten „rein aus dem Worte Gottes“ oder aus persönlicher Bibelforschung bewegen sich meist in der irrthümlichen Voraussetzung oder Täuschung, als käme dem Einzelnen die Schrift wie ein Wunder- oder Zauberbuch vom

Himmel herabgefliegen, während ihm doch nicht bloß das Lesen, sondern auch das Verständniß des Buches erst dadurch ermöglicht ist, daß er entweder „von Kind auf die heilige Schrift weiß“ (1 Tim. 3, 16), oder aber die Bedingungen dieses Wissens und Verstehens in der Luft sich angeeignet, die er von Kindesbeinen an geathmet, d. h. innerhalb der Gemeinde, der er gliedlich angehört. Freilich kann keine Gemeinschaft, keine Kirche, kein überliefertes confessionelles Dogma ihm den lebendigen Glauben geben, die rein persönliche Heilserfahrung ersetzen oder die eigensten Geburtschmerzen ersparen. Daher wird auch sein Christenthum, seine persönliche Glaubensüberzeugung stets eine eigenartige Physiognomie tragen oder in dem Maße zu gewinnen im Stande sein, als sein christliches Selbstbewußtsein durch eigenartige Erfahrungen gereift und durch sonderliche Begabung ausgebildet worden ist (s. o. S. 328 ff.). Das wird aber weder ein unfkirchliches noch ein undogmatisches Christenthum sein, wenn es gesund bleibt, ebensowenig wie das erwachsene, selbständig gewordene Kind aufhört, Kind seiner Eltern zu sein oder pietät- und respectvoll der Gemeinschaft zu gedenken, aus der es geboren, und der es seine Erziehung verdankt.

Soll nun der Mann der Wissenschaft als freier Forscher sich von diesem Boden loslösen oder ihn gänzlich ignoriren? Das erscheint weder möglich, noch rathsam. Unmöglich, weil er — mehr oder weniger bewußt — mit tausend Fäden an die Tradition gebunden erscheint und ohne die Voraussetzung seiner gliedlichen Beziehung zum Ganzen sich gar nicht „frei“ bewegen kann, so wenig als ein Finger, eine Hand, ein Fuß „frei“ wird durch Exarticulation und Amputation, oder das Hirn „frei“ zu functioniren im Stande ist, wenn die Guillotine ihr Werk gethan. Vollends aber erscheint der Dogmatiker ohne lebendige Fühlung mit dem Dogma, d. h. der kirchlich überlieferten Lehr- und Bekenntnißsubstanz, wie ein Maler ohne Farben, wie ein Bildhauer ohne Lehm, Erz und Stein, wie ein Schiffer ohne Compaß und Steuer, hin und her bewegt von jedem Wind der Lehre; ja wie ein Schwimmer auf wogendem Meere, dem kein heimathliches Eiland winkt, den jede

Brandungswelle an ungeahnten Klippen zu zerfcheytern droht. Er kann und soll auch als wissenschaftlicher Systematiker auf geschichtlichem Boden sich bewegen. Und erst wo er — und zwar nicht, wie ein Antäus, mit einem Fuße bloß die mütterliche Heimatherde berührt, sondern mit beiden Füßen auf ihr geht und steht, nur wo sie ihn mütterlich trägt und nährt, wird er sich wirkungsmächtig und freudig-fest bewegen.

Doch lassen wir die vieldeutige Bildersprache. In Wirklichkeit hieße es, den Dogmatiker entmündigen, ihn auf die Kindheitsstufe des Christenthums zurückdrängen (s. o. S. 349 f.), wollten wir ihn, mit Nichtachtung der geschichtlich vorliegenden Entwicklungsergebnisse des kirchlichen Christenthums und des confessionellen Bewußtseins, auf dem verschwommenen Gefühlsboden eines rein personalen oder dogmenlosen Christenthums gleichsam verselbständigen — wie z. B. ein Kierkegaard, Dreyer und manche Schwarmgeister es versuchten. Die praktische Nothwendigkeit und die wissenschaftliche Berechtigung einer kirchlich-confessionell sich ausprägenden Dogmatik liegt für jeden, aus menschlich-geschichtlichem Gemeinschaftsboden hervorstrebenden theologischen Forscher auf der Hand. Das läßt sich weder im Princip bestreiten, noch thatsächlich bei Seite schieben. Sehen wir nunmehr zu, in welchem Sinne und mit welcher Tragweite sich eine lutherische Dogmatik unter Wahrung evangelischer Freiheit methodisch kennzeichnen und rechtfertigen läßt, ohne den beiden, oben hervorgehobenen Gefahren zu erliegen. Wie begegnen wir als confessionelle Dogmatiker einerseits jener starren Kirchlichkeit im Sinne hierarchischer Auctoritätstendenz, andererseits jener verschwommenen Unkirchlichkeit im Sinne sectirerischer Schwarmgeisterei oder abstract philosophischer Freiheitstendenz? (Vgl. oben § 12, 1 und besonders § 17, 1.)

2. Gesundes Lutherthum sollte uns kirchlich Gesinnten ein für allemal, falls wir nicht der Parteipolitik verfallen wollen, eins geworden sein mit gesund evangelischem Bewußtsein. Wir kennen und wollen keine Lehre Luthers, als dieses Mannes mit seiner noch so gewaltigen, aber doch geschichtlich und individuell bedingten

Physiognomie. Hat er doch selbst — wo man für christlich-evangelische und kirchliche Glaubensüberzeugung sich auf seinen Namen berufen oder die Kirche und ihre Lehre auf ihn stützen wollte — sich als „alten Esel und Madensack“ bezeichnet und vor jeder menschlichen Auctorität ernstlich gewarnt. Der Parteiname „lutherisch“ war ihm ein Greuel. Die Feinde haben uns diesen Stempel zur Schmach aufgeprägt. Er ward zum Schimpfnamen im Sinne der Gegner. Wir aber wollen ihn dadurch zu Ehren bringen, daß wir in Luthers Sinn, sofern in ihm Christi Sinn lebendig war und die „Freiheit eines Christenmenschen“ Fleisch und Blut gewann, einer wahrhaften „Theologie des Kreuzes“ die Bahn ebnen.

Dies ist nicht so zu verstehen, als wollten und sollten wir — etwa im Gegensatz zur römischen Menschenfagung und papistischen Infallibilitätsdoctrin — nunmehr den Buchstaben der Schrift oder den biblischen Kanon als das „alleinige, unfehlbare Gotteswort“ auf unsere Fahne schreiben und dieser Fahne auch als wissenschaftlich arbeitende Dogmatiker unbefehle oder unbedingt Folge leisten. Mit solchem Panier siegen wollen, die Bibel als „infalliblen“ Gesetzescodex vorauftragen, hieße mehr dem reformirten oder methodistischen Biblicismus huldigen als dem gesund evangelischen Lutherthum. Auch vor dem „papiernen Papste“, wie man mit Hinweis auf orthodoxistische Infallibilitäts- und Sicherheitsdoctrin den Biblencodex bezeichnet hat, sollen wir uns hüten. Im positiv kirchlichen Lager hat so mancher in dem Irrwahn, genuin lutherisch zu sein, diesen Gesichtspunkt „reiner Biblicität“ für die principielle Begründung und methodische Ausführung lutherischer Dogmatik in den Vordergrund stellen wollen. Und man berief sich dafür mit einem gewissen Schein der Berechtigung auf das „Formalprincip“ der unbedingten auctoritas normativa und judicialis der heiligen Schrift in allen Glaubensfragen. Man pries in diesem Zusammenhange die durchsichtige Klarheit (perspicuitas) und ausreichende Bestimmtheit (sufficientia) des göttlichen Offenbarungswortes nebst seiner Fähigkeit sich selbst auszulegen (semet ipsam interpretandi facultas) gemäß der in ihren lehrhaften Haupt-

stellen enthaltenen Glaubensanalogie (*analogia fidei*). Aber dieses — erst in unserem Jahrhundert so genannte — „Formalprincip“ konnte leicht in den Dienst einer in der That rein formalistischen Beweis- und „Local“-Methode gestellt werden. Daher scheint uns auch der Gebrauch dieser Bezeichnung für das protestantische Erkenntnißprincip der Dogmatik nicht unbedenklich. Der lebensvolle, von göttlichem Lebensgeist erfüllte, geschichtlich gewordene und heilsgeschichtlich erwachsene Organismus der Schrift wird im Dienste einer dogmatischen „Schule“ oder dogmatistischer Tendenzarbeit nur zu leicht atomisirt; ja, durch anatomische Präparirmethode desorganisirt, wird er zu einem Gesezescoder für dogmatische Systemreiter, die schließlich das alleinseigmachende Christenthum selbst zu codificiren unternehmen und ihren Biblicismus nur als sicherndes Aushängeschild dazu benutzen.

Das ist im letzten Grunde durchaus unlutherisch und unevangelisch, ja wir stehen nicht an zu sagen, daß es unchristlich, d. h. wider den Sinn und Geist Christi sei. Christus beruft sich wohl auf das alte Testament und führt es als göttliche Auctorität den Schriftkennern, wie dem feindlichen Versucher gegenüber ins Feld. Er erkennt auch ihr Suchen und Forschen in den Schriften an, weil diese es sind, die von ihm zeugen (Joh. 5, 39). Aber den „Schriftgelehrten“ mit ihrem alttestamentlichen Aushängeschild zerschlägt er doch ihre ganze, gleißende Schriftparade durch das zweischneidige Schwert des lebendigen Gotteswortes, durch seine sachliche Argumentation und sein Selbstzeugniß, durch die Forderung geistlicher Neugeburt (Joh. 3, 5 ff.) und ernster Willenshingabe (Joh. 7, 17 ff.). Ihn, den Gottes- und Menschensohn, der sein Leben hingegeben zum Lösegeld statt Vieler (Matth. 20, 28) und sein Bundesblut für Viele vergossen zur Sündenvergebung (Matth. 26, 28), als den einigen Heilmittler im Glauben erfassen, in ihm den Vater erkennen (Matth. 11, 25 ff.) und ehren, nach Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit trachten, seiner sündenvergebenden und heilenden Gnade in vollem Herzensvertrauen sich geströken, als verlorener Sohn bußfertig am Vaterherzen ruhen, als

armer Sünder aus Gnaden sich rechtfertigen und von seinem heiligen Geist in die ganze Wahrheit einführen lassen, als Jünger Jesu ihm das Kreuz in Selbstverleugnung nachtragen und in seiner Kraft Liebe gegen den Nächsten üben, in Wachsamkeit und Gebet geduldig des Endes harren und in zuversichtlicher Hoffnung die sichtbare Wiederkunft des Auferstandenen und himmlisch Verklärten zur Aufrichtung seines Herrlichkeitsreiches, der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden erwarten — das ist es, was Jesus von den Seinen fordert als Gliedern der Gemeinde (*ἐκκλησία* Matth. 16, 18 ff.), die, auf den Fels des Bekenntnisses gegründet, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll.

Diese durch und durch trostreichen Wahrheiten und praktischen Forderungen fassen sich aber in dem zusammen, was wir in wissenschaftlich-methodischer Durchführung und Begründung als das Real- und Idealprincip der christlichen, näher der lutherischen Glaubenslehre, darzulegen versucht haben. Luther war es, der von dem Boden seiner persönlichen Heilserfahrung aus, nachdem er, in Christo der Sündenvergebung gewiß geworden, „einen gnädigen Gott gekriegt“ hatte, auch den wahren Schlüssel für Schriftverständnis und Schriftverwerthung gefunden, zur Festigung jenes rechtfertigenden, allein Friede bringenden Glaubens. Gemäß seiner „Theologie des Kreuzes“ drang er ein in die Tiefen der Schrift. Denn eben dadurch, daß sie „Christum treiben“, wurden ihm die einzelnen biblischen Schriften kanonisch und als solche einführend in das Verständnis der Heilswahrheit. Oder — um der hergebrachten Ausdrucksweise mich anzupassen — durch das Materialprincip wurde ihm das Formalprincip lebendig und fruchtbar. Durch den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bahnte sich das Lutherthum den Weg zum Verständnis des urchristlichen, urapostolischen Evangeliums und seiner urkundlichen Bezeugung im Neuen Testament auf Grund alttestamentlicher Voraussetzungen.

Der entscheidende methodologische Gesichtspunkt für die dogmatische Begründung lutherischer Glaubenslehre ist also in erster Linie weder das „Es steht geschrieben“ oder: „die infallible heilige

Schrift sagt es“, noch auch das auctoritativ hingestellte kirchliche Bekenntnißwort als maßgebende oder gar infallible Schriftdeutung. Jenes wäre mehr reformirt-calvinisch, dieses mehr römisch-katholisch gedacht. Die lutherische Dogmatik hat sich vielmehr in jenes Materialprincip zu versenken, das sich für uns in die beiden Seiten des Real- und Idealprincips unterschiedlich, aber in nothwendigem inneren Zusammenhange dargelegt und entfaltet hat. Die christo-centrische Heilsthatsache: der Christus für uns, als Heilmittler und Versöhner, wie er in persönlicher Heilserfahrung, als der gläubig erfasste Christus in uns, sich trostreich und lebenskräftig erwiesen hat — das ist, in lebendiger, inniger Verknüpfung des realen und idealen (objectiven und subjectiven) Moments der gesund lutherische Hebelpunkt für alle dogmatisch überzeugende Argumentation. Damit stellen wir uns keineswegs in Gegensatz zur altkirchlichen Tradition positiv lutherischer Dogmatik, wenn sie die heilige Schrift als die entscheidende Auctorität (*norma normans*) für alle Glaubenslehren und das schriftgemäße Bekenntniß als die regelnde Norm (*norma normata*) bezeichnete. Wir wollen nur Schriftinhalt und Kirchenlehre, die heilsgeschichtlich geoffenbarte und kirchengeschichtlich ausgeprägte Glaubenswahrheit methodisch von anderen, der dogmatischen Beweisführung und systematischen Begründung entsprechenden Gesichtspunkten aus durchzuführen versuchen. Daß Etwas in der Schrift steht oder durch das kirchliche Bekenntniß bezeugt ist, macht es noch nicht dogmatisch wahr und systematisch klar. Dazu bedarf es eines überzeugenden Nachweises des innerlichen Zusammenhangs der betreffenden Einzellehre oder des jeweiligen (biblischen oder kirchlichen) Glaubenssatzes mit jener centralen Heilserfahrung des Christen, wie sie in dem „Christus für uns“ ihre feste objective Basis hat (Realprincip) und durch den „Christus in uns“ zu einer lebensvollen, geistigen und geistlichen subjectiven Gestaltungskraft in unserem christlichen Selbstbewußtsein wird (Idealprincip). Beide stehen in engster Wechselwirkung zu einander, indem Christus, der gottmenschliche Versöhner, uns nur dadurch zu wirklichem und wirksamem persönlichen Eigen-

thum, zum Christus in uns wird, daß der heilige Geist, als Geist des verklärten Jesus, ihn uns durch das Evangelium persönlich bezeugt und im Glauben auf Grund der Gnadenmittel (Wort und Taufe) persönlich zu eigen macht. In der Heilserfahrung des begnadigten Sünders sind also beide, Christus und der Christ, eins geworden. Und die innere Verknüpfung jener beiden Principien, des christologischen und pneumatologischen, wenn wir so sagen dürfen, ist das schwierige aber auch reizvolle und fruchtbare Problem in der methodischen Durchführung lutherischer Dogmatik. Durch steten Hinweis auf diese beiden, sich gegenseitig bedingenden Brennpunkte evangelischen Christenthums werden wir in den Stand gesetzt, bei unserem dogmatischen Beweise dem Rechnung zu tragen, was die lutherische Kirche mit dem Grundartikel ihres Glaubens meinte. Denn in der „Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben“ sind jene beiden Voraussetzungen als die bewegenden und bedingenden Centralgedanken mit enthalten. Ja, durch Hervorhebung jener beiden Momente wird erst jener *articulus stantis et cadentis ecclesiae* verständlich und gegen Mißdeutung (im einseitig objectivistischen und subjectivistischen Sinne) geschützt. Haben wir uns aber in methodischer Hinsicht klar und fest auf diesen Boden christlicher Heilserfahrung gestellt, und bezeugt uns unser eigenes christliches Selbstbewußtsein, daß wir nicht ohne die Schrift oder außerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft zu solcher Erfahrung, zu solchem „Erleben Christi“, gekommen sind, so wird selbstverständlich der evangelisch und lutherisch gesinnte Dogmatiker auch das Bedürfniß haben, die von ihm methodisch (im obigen Sinne) entwickelte „Glaubenswahrheit“ nun auch aus der Schrift und im Lichte der kirchlichen Lehrüberlieferung als urchristlich-evangelische, göttlich und menschlich bezeugte Heilswahrheit darzuthun. Welche Stellung aber der Schriftbeweis und der Nachweis des kirchlichen Consensus im System christlicher Heilswahrheit speciell in einer „lutherischen Dogmatik“ einzunehmen haben, werden wir später sehen (§ 25, 2).

Es könnte auffallen und Bedenken erregen, daß wir als das

subjectiv-ideale Princip, von dem die dogmatische Lehrgestaltung und Beweisführung im evangelisch-lutherischen Sinne ausgehen soll, nicht direct die „Rechtfertigung“, sondern den in der Heilserfahrung lebendig angeeigneten „Christus in uns“ (wenn auch auf dem objectiv-realen Grunde des „Christus für uns“) bezeichnet haben. Droht da nicht ein krankhaft mystisches Element sich einzuschleichen? Ist es nicht, wie A. Ritschl meinte, eine phantastische Einbildung, von der unmittelbaren Einwohnung Christi in unseren Seelen oder einem directen, persönlichen Verkehr mit ihm etwas wissen und sagen zu wollen? Wer verbürgt dem Gläubigen jenen „Christus in uns“ oder den wirklichen Besitz des heiligen Geistes? Woher sind wir dessen gewiß — namentlich in Zeiten der Anfechtung — daß Gott in Christo uns nahe ist, daß Jesus selber in uns lebt, daß sein heiliger Geist Christum in uns verkört hat? Verlassen wir da nicht den einzig festen Boden unserer evangelischen Glaubensgewißheit: die Sündenvergebung aus Gnaden? Und laufen wir nicht Gefahr, uns in Schwarmgeisterei zu verlieren oder nach Art der Theosophen den Geist Gottes selber für unsere armselige systematische Lehrentwicklung zum lebensvollen Gestaltungsprincip zu erheben (so Beck, Rübel)? — Das wäre in der That der Fall, wenn wir uns einbildeten, durch eigene Begeisterung und Erhebung oder durch rein unvermittelte (magische) unio mystica seiner Nähe und der Einwohnung seines Geistes in uns „sicher“ zu sein. Die Gewißheit unseres Heils- und Gnadenstandes ruht jedoch darauf, daß Christus nicht bloß ein für allemal das Heil (die σωτηρία) für uns errungen (s. o. S. 259 f.) — das gilt ja allen Menschen — sondern auch in uns als getauften und im Glauben neu-geborenen Gliedern seiner Gemeinde kraft seines Geistes leben, wirken und wohnen will. So erst erweist und bewährt sich jedem Gläubigen das Evangelium thatsächlich als eine „Kraft Gottes zur Seligkeit“ (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι Röm. 1, 16 f.). So lebt in der That der aus Gnaden Gerechtfertigte seines Glaubens; so wird das Heil in Christo (die σωτηρία ἐν Χριστῷ oder das christliche Realprincip) zum

Glauben an Christum (zur πίστις εἰς Χριστόν oder dem christlichen Idealprincip). Es verwirklicht sich dann, was Eph. 3, 17 f. geschrieben steht, daß wir nicht bloß stark werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), sondern daß jener Geist auch „Christum wohnen macht durch den Glauben in unseren Herzen“ (κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις).

In dieser festgewurzelten, aus dem Glauben geborenen Liebe zu Christus liegt auch die Kraft des Erkennens: „daß wir erfassen mögen (καταλαμβάνεσθαι), welches da sei die Breite und Länge, die Tiefe und Höhe“ — kurz die gesammte Tragweite seiner seligmachenden Heilswahrheit. So allein kann überhaupt Christus in uns „Gestalt gewinnen“ (ἄχρῃς οὐ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν Gal. 4, 19); und auf diesem Wege wird auch der christliche Glaubensinhalt erst zu lebensvoller „Gestaltung“ sich in uns ausprägen. Durch seinen Geist werden wir mit innerlicher Nothwendigkeit dazu gedrängt, das Strebeziel, jenes Ideal ins Auge zu fassen: „hinanzukommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes“, heranzureisen zum „ganzen Mann“ und „zum Altersmaße der Fülle Christi“ (Eph. 4, 13 f.).

So wird der Geist, der Christum in uns wohnen macht (1 Kor. 3, 16; 6, 16; 2 Kor. 3, 17) und der uns Zeugniß giebt, daß wir aus Gnaden und im Glauben Gottes Kinder sind (Röm. 8, 9. 14 ff.; 2 Tim. 1, 14), zum eigentlichen morphologischen, d. h. idealen Gestaltungstrieb wie für unsere persönliche Glaubenserkenntniß, so auch für unsere sachliche Begründung der zusammenhängenden Glaubenswahrheit. Das Bekenntniß: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20 f.) ist das Zeugniß wie für die Selbstlosigkeit des in der Gemeinschaft Christi Lebenden, so für die Selbstgewißheit seines Glaubens. Denn was er lebt, das lebt er „im Glauben des Sohnes Gottes, der ihn geliebet und sich selbst für ihn dahingegeben“. Das trostreiche „für uns“ ist der Felsengrund des beseligenden „in uns“. Der

Christus des Evangeliums ist uns zum idealen, der heilsgeschichtlich erschienenen zum persönlich gegenwärtigen geworden. Und auf Grund der Taufe sind wir freudig dessen gewiß, daß wir thatsächlich „Christum angezogen haben“ (Gal. 3, 27 *Χριστὸν ἐνδύσασθε*), und daß wir durch den Glauben in Christo Jesu Kinder Gottes geworden (Gal. 3, 26). Das „mit Christo sterben“ ist also eins mit dem „Neugeborenwerden“ (Röm. 6, 5 ff.; Luk. 17, 33; Joh. 12, 24) und das „mit Christo lebendig werden“ ist eins mit dem „aus Gnaden gerettet werden“ (Eph. 2, 5).

Jenes tiefe, namentlich von Paulus den Gläubigen aus der Heidenwelt vorgehaltene „Geheimniß des Christus in uns“ (*Χριστός ἐν ὑμῖν* Kol. 1, 28) ist nicht etwa ein diesem Apostel sonderlich eignender Gedanke. Er durchzieht die ganze Schrift, sofern diese nicht bloß den Heilsgedanken von Gott geoffenbart sein, sondern den Heilsgott selbst zu den Menschen, zu seinem Volk, zu seinen Gläubigen herabkommen läßt, um als ihr Heiland bei ihnen, unter ihnen und in ihnen „Wohnung“ zu machen (2 Mos. 25, 8; 40, 34; Ps. 9, 12; 22, 4; 74, 2; vgl. Ez. 37, 27 mit 2 Kor. 6, 16; Off. 21, 3). Insonderheit will er „neu beleben den Geist Demüthiger und neu beleben das Herz Zerknirschter“ dadurch, daß er sich ihnen lebendig bezeugt (Jes. 57, 15; Sach. 2, 10 u.) und seinen Geist in ihre Herzen zu geben verheißt (Jer. 31, 33 ff.; Ez. 37, 26 ff.). In Christo, dem verheißenen und erschienenen Messias, ist diese Immanenz Gottes erst zu voller Wirklichkeit geworden. Daher verheißt Jesus auch, persönlich gegenwärtig zu sein unter seinen Gläubigen (Matth. 18, 20; 28, 20); ja er giebt den Seinen die lebensvolle Gewißheit, daß Er mit dem Vater bleibende Wohnung in ihnen machen wolle (*μονὴν ποιήσομεν* Joh. 14, 23), und zwar kraft des heiligen Geistes, der Christum in ihnen „verklären“ und sie „Alles lehren soll“, um sie kraft des Glaubens an ihn „in die ganze Wahrheit zu leiten“ (Joh. 14, 26; 16, 12 ff.). Solches kann freilich nur durch willige Annahme seines Wortes geschehen (Joh. 7, 17) und nur in den „aus Wasser und Geist Wiedergeborenen“ sich vollziehen (Joh. 3, 5 ff.; 6, 63). Deshalb betont

auch der Apostel Johannes in seinem Brief wiederholt, daß der Geist Christi jene „Salbung“ (*χρίσμα*) bedinge, die uns das zum Heil Nöthige „wissen“ läßt (1 Joh. 2, 20. 27: *μένει ἐν ὑμῖν* und *διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν*). Und: „daran erkennen wir, daß Er in uns bleibet, aus dem Geiste, den er uns gegeben“ (1 Joh. 3, 24); und dieser Geist giebt sich in dem Bekenntniß des ins Fleisch gekommenen Christus als Gottes Geist zu erkennen (1 Joh. 2, 21 ff.; 4, 2 ff.). So ist also — wenn wir diese biblischen Gedanken in dogmatische Redeweise umsetzen — der lebendige Christus in uns kraft des pneumatologischen Princips die Gewähr dafür, daß jenes christologische Realprincip, der Christus für uns, nicht ein todes Wort oder eine vergangene Thatsache bleibt, sondern eine lebendige Gestaltungs- und Kraftquelle für unsere Heilserkenntniß auf dem Grunde der persönlichen Heilserfahrung wird.

3. Das, was wir oben als Realprincip bezeichnet und entwickelt haben, entspricht dem genuin lutherischen Grundsatz: „allein aus Gnaden“ (*solā gratiā*); das, was wir jetzt als Idealprincip näher zu begründen versuchten, dem echt evangelischen Gedanken: „allein durch den Glauben“ (*solā fide*). Die lebendige, organische Verknüpfung beider ist der fruchtbringende Nährboden für die systematische Entwicklung und zusammenhängende Begründung der christlichen Heilswahrheit als einer in Christo geoffenbarten, in der Christenheit kirchlich überlieferten und dem Christen persönlich durch den heiligen Geist bezeugten. Methodisch correct wird der lutherische Dogmatiker aber nur dann verfahren, wenn er in der wissenschaftlichen Darlegung seiner christlichen Weltanschauung von der eigenen Glaubens- und Heilserfahrung ausgeht. In dieser Hinsicht sind seine Denkwege und seine Beweisformen inductiv-empirisch. Durch Analyse seines ihn beseligenden Heilsglaubens wird der trostreiche Heilsgehalt der Einzellehren darzulegen und so die christliche Heilswahrheit als eine das menschliche Heilsbedürfniß allseitig befriedigende und der menschlichen Heilsfähigkeit und Heilsbestimmung entsprechende — zunächst subjectiv-

ideal — zu beleuchten und kraft des „Christus in uns“ als Leben schaffende Heilslehre in ihrer widerspruchsfreien Folgerichtigkeit und überzeugenden Zusammenstimmung zu begründen sein. Mit dieser gleichsam inductiv-analytischen Aufgabe wird aber die deductiv-synthetische Hand in Hand gehen müssen. Aus jenem Realprincip heraus, dem eben nur in gläubiger Heilserfahrung erfassbaren Christus für uns, als dem gottmenschlichen Heiland und Versöhner, soll eine systematische Deduction versucht werden, die der Theologie des Kreuzes im Sinne Luthers entspricht. Synthetisch ist hier das dogmatische Verfahren insofern, als es zurückgeht auf das verursachende Christo- und theozentrische Princip des Heils. Auf diesem Eck- und Grundstein ist das ganze Lehrgebäude aufzubauen. Ein Stein soll sich in den andern fügen zu einem göttlichen Tempel der Wahrheit, zur Ehre des dreieinigen Gottes: Gottes des Vaters, der in Christo, seinem eingeborenen Sohne die zu ihm geschaffene, heilsfähige und heilsbedürftige Menschheit zum Heil bestimmt; Christi, des einigen gottmenschlichen Heilmittlers, der sie in der Fülle der Zeit durch seine Selbsthingabe in den Kreuzestod und durch sein welterneuendes Leben von Sünde, Tod und Teufel erlöst und mit dem Vater versöhnt hat; und Gottes, des heiligen Geistes, der die durch die Gnadenmittel im Glauben neugeborene Gottesmenschheit als Heilsgemeinde zum Reiche Gottes beruft und durch den Christus in uns heiligt, bis schließlich im ewigen Reich der Vollendung das soli Deo gloria zu leibhaftiger Verwirklichung gelangt, und der dreieinige Gott, dem wir hier in kindlichem Glauben anbetend dienen, den wir aber dann von Angesicht zu Angesicht schauen sollen, Alles in Allen sein wird. (Siehe die graphische Darstellung im Anhange.)

Das ist der große Vorwurf der evangelisch-lutherischen Dogmatik, den sie als christliches Lehrsystem und als in sich gegliederte, zusammenhängende, christliche Weltanschauung durch analytisch-synthetische Darlegung und Entwicklung des Heils- und Glaubensprinzips auszuführen und im Einzelnen zu begründen hat. Die Analyse aus der Heilserfahrung heraus entspricht methodisch mehr

jenem empirisch-inductiven Verfahren (s. o. S. 374 ff.); die Synthese auf Grund der christozentrischen Heilswirklichkeit in gewissem Sinne dem speculativ-deductiven Denkwege, nur daß wir dann Speculation und Deduction nicht nach Art der hypothetischen Combination oder metaphysischen (aprioristischen) Verstandesconstruction uns vorzustellen haben, sondern als nachdenkende Vertiefung in die Offenbarungsmetaphysik, d. h. in den gottmenschlichen Realgrund des Heils, wie er durch das fleischgewordene Wort und durch den wortgewordenen Geist unserer Glaubenserfahrung zugänglich geworden, — also mit dem steten, bescheidenen Bewußtsein, daß wir auch bei unserer theologisch-dogmatischen „Metaphysik“ und „Speculation“, ja hier erst recht tamquam in speculo nur dunkle Umrisse sehen (*οὐκ ὁρατὸν ἐν αἰνίγματι* 1 Kor. 13, 12), dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Daher ziemt es vor Allem dem positiv oder kirchlich gesinnten lutherischen Dogmatiker, sich der Bedingtheit und Beschränktheit seines Wissens und so auch des Stückwerkartigen seiner systematischen Argumentation stets bewußt zu bleiben. Das paulinische Wort: „jetzt ist mein Erkennen Stückwerk,“ bleibt uns eine stete Mahnung, bei allen sich uns aufdrängenden schwierigen oder unlösbaren Problemen das „in scholam aeternam referre“ zu beherzigen.

Und weil sich so das Gefühl einer gewissen Unsicherheit in die rein dogmatische Argumentation einschleichen kann, ja jedem ehrlichen, der Selbstkritik zugänglichen Systematiker aufdrängen muß, gilt es dem positiven (verificirenden) Controlverfahren nicht aus dem Wege zu gehen. Mit jener analytisch-synthetischen Darlegung der systematisch gegliederten Heilswahrheit aus der persönlichen Heilserfahrung heraus und auf dem Grunde der christozentrischen Heilsrealität ist zwar das eigentliche Geschäft des Dogmatikers erledigt. Weder der Schriftbeweis, noch die Erörterung des kirchlichen Consensus gehört wesentlich und nothwendig hinein. Ja Einzelcitatre aus der Bibel oder Einzelsätze aus den kirchlichen Symbolen würden die Eigenart dogmatischer Entwicklung und die Beweisraft, die ihr innerhalb ihres methodischen Erkenntnisprinzips

zukommt, nur stören oder lähmen. Sie können hier unmöglich zur Stärkung des Wahrheitsbeweises dienen. Ihre Anführung und Einfügung in die dogmatische Analyse und Synthese würde vielmehr nur verwirren. Es wäre das auch eine Art Uebergriﬀ in ein fremdes Gebiet (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), kaum weniger schlimm, als wollten wir allgemein philosophische oder metaphysische Lehrsätze für das dogmatische Gebäude, wenn auch nur als Baugerüst oder Strebepfeiler verwenden. Aber — wie gesagt — als ergänzendes und erprobendes Controlverfahren erscheint es nicht bloß wissenschaftlich berechtigt, sondern für eine lutherische Dogmatik principiell und praktisch nothwendig, einen sogen. „Schriftbeweis“ und eine Darlegung des „kirchlichen Consensus“ der systematischen Deduction anzufügen (s. w. u. § 25, 2 über die Art der methodischen Durchführung des Schriftbeweises). Nicht zwar so, als handelte es sich hier erst um den entscheidenden Wahrheitsnachweis im Sinne auctoritativer Verbürgung der entwickelten Glaubenssätze. Das dürfte nimmermehr gelingen, da Schriftlehre und Kirchenlehre, wie sie etwa die biblische Theologie und Symbolik auf heilsgeschichtlichem und confessionellen Grunde darlegen (s. o. § 23, S. 417 ff.), an sich noch nicht geeignet erscheinen, die innere Wahrheit des Dargelegten darzuthun. Das kann und soll eben durch die zusammenhängende und principiell begründete dogmatische Gedankenentwicklung versucht werden. Aber theils um der menschlichen Schwachheit willen, die so leicht in subjectivistische Selbsttäuschung sich verirrt, theils um die Uebereinstimmung der gewonnenen dogmatischen Resultate mit der urchristlichen und kirchlichen Grundanschauung sich klar zu machen; theils endlich, um dem confessionellen Gegensatz gegenüber den evangelisch-lutherischen Charakter des dogmatischen Systems zu erproben, können und wollen wir auf einen methodisch geführten „Schriftbeweis“ ebensowenig verzichten als auf eine Vergleichung mit der kirchlichen und bekenntnismäßigen Ueberlieferung. Die Berechtigung dieser Forderung für den lutherischen Dogmatiker wird namentlich klar zu Tage treten, wenn wir in dieser Hinsicht uns noch einmal die oben

erwähnten Gefahren der römisch-katholischen Hyperkirchlichkeit und der reformirt-sectirerischen Unkirchlichkeit vergegenwärtigen.

Dort herrscht das einseitige Traditionsprincip im Sinne kirchlicher oder papistischer Infallibilitätsdoctrin. Die gesetzliche und äußerliche Auctorität des fixirten Dogmas zerstört nicht nur jede freie und innerliche Reproduction der christlichen Heilswahrheit, sondern stellt auch eine falsche, willkürlich menschliche Norm auf. Gegenüber der hierarchischen Menschenfagung, im bewußten Widerspruch gegen hyperkirchlichen und orthodoxistischen Dogmatismus, wird der evangelisch gesinnte Systematiker für die genuin urchristliche Berechtigung seiner Lehrsätze sich mit vollem Recht und innerlicher Nothwendigkeit auf die biblische Urkunde als die entscheidende Lehrnorm berufen dürfen und müssen. Nicht etwa als Ergänzung des dogmatischen Beweises sucht er nach einer Schriftbegründung. Denn diese trägt hier nur den Charakter der nachträglichen Prüfung und evangelischen Beleuchtung für die dogmatisch bereits nach eigner Methode (s. o.) dargelegte Heilswahrheit. Die Sache verhält sich nicht etwa so, wie der unkirchliche Biblicismus nach reformirter oder schwarmgeistiger Schablone meint, daß der Glaube an die absolute Unfehlbarkeit der Schrift, ja die Annahme einer Wortinspiration und eines göttlichen Dictats die Voraussetzung für den Schriftbeweis in der evangelisch-lutherischen Dogmatik wäre. Vielmehr wird der dogmatische Nachweis zusammenhängender Heilswahrheit uns in methodischer Weise erst den Weg bahnen müssen zum Verständniß der Schrift als des schlechthin normativen Gotteswortes, wie der lebensvollen Eigenart wahrer Inspirationstheorie. Gleichwohl bleibt die der dogmatischen Deduction hinzugefügte biblische Beleuchtung für den lutherischen Dogmatiker eine von vornherein nothwendige Mahnung, sich mit seinen Lehrsätzen nicht von der Urquelle christlicher Heilswahrheit zu entfernen. Diese Urkunde bleibt ihm der schlechthin gültige, d. h. normative Maßstab für die offenbarungsmäßige Grundlage seiner Lehrsätze. Das Schriftprincip schützt ihn vor der Willkür des römischen, hierarchischen, hyperkirchlichen und scholastischen

Traditionsprincips und bringt zur Entscheidung, ob etwas und was etwa im überlieferten Dogma sich nicht als urchristlich und urevangelisch darthun läßt, also auch nicht als integrierender Bestandtheil christlicher und evangelischer Heils- und Glaubenswahrheit gelten kann.

Aber deshalb wollen und dürfen wir doch nicht die Bedeutung der kirchlichen Glaubensüberlieferung und des confessionell ausgeprägten Dogmas für den theologischen Systematiker und seine methodische Denkarbeit verkennen oder gänzlich bei Seite schieben. Der abstracte Biblicismus führt nur zu leicht irre, weil er — wie wir bereits oben (S. 320 ff.) sahen — den Einzelnen in unnatürlicher und ungeschichtlicher Weise aus dem Gemeinschaftsboden herausreißt und ihm dadurch die Handhaben für ein gesundes Schriftverständnis nimmt oder erschwert. Es ist eine für den lutherischen Dogmatiker selbstverständliche Forderung, daß er sich die Fühlung mit dem Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses bewahrt. Sonst verkennt er nicht bloß die praktische Aufgabe (s. o. § 23, 3) des Systematikers, sondern auch seine wissenschaftliche Mission, für das gute, weil schriftgemäße Bekenntnis seinerseits den sachlichen und methodischen Nachweis innerer Wahrheit und tröstlicher Lebenskraft zu führen. So wird ihm das kirchliche Bekenntnis und die bisherige kirchliche Dogmengestaltung stets ein bedeutungsvolles Regulativ bleiben nicht bloß zur Warnung und Orientierung gegenüber der Gefahr des Häretischen (s. § 15 ff.), sondern auch zur Klärung und Befestigung der eignen dogmatischen Ueberzeugung und ihrer methodischen Darlegung. Diese soll sich eben an der normativen Schrift und an dem regulirenden Bekenntnis als urchristlich und gemeinkirchlich erproben, bezw. auch dem außerchristlichen und außerkirchlichen Widerspruch gegenüber bewähren und vertheidigen lassen. Wie das im Zusammenhange mit dem genuin lutherischen Princip, oder sagen wir lieber: bei der organischen Verknüpfung unseres Real- und Idealprincips im Einzelnen durchzuführen ist, und wie sich demgemäß der Aufbau, die Architectonik der lutherischen Dogmatik nach unserer Auffassung zu gestalten hat, wird der nächste Schlußparagraph unserer Principienlehre noch zu beleuchten haben.

§ 24. Zusammenfassung.

1. Die praktische Nothwendigkeit und wissenschaftliche Berechtigung einer kirchlich-confessionellen Dogmatik ergibt sich aus der unbestreitbaren Thatsache, daß der Einzelne, wie als Christ, so als dogmatisirendes Subject nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört, zu christlichem Selbstbewußtsein gelangt. Ohne das lebendige Bewußtsein seiner gliedlichen Beziehung zum kirchlichen Ganzen kann er sich gar nicht frei bewegen oder seine persönliche Ueberzeugung dogmatisch bezeugen und begründen.

2. Für das evangelisch-lutherische Bewußtsein ist der entscheidende methodische Gesichtspunkt bei aller dogmatischen Lehrentwicklung die stete innere Verknüpfung des Real- und Idealprincips: der christocentrischen Heilsthatsache (Christus für uns) und der pneumatocentrischen Heilserfahrung (Christus in uns). Dadurch wird zu wissenschaftlich systematischer Aussage und Durchführung gebracht, was die lutherische Kirche mit dem Grundartikel ihres Glaubens meinte.

3. Die organische Verknüpfung des Realprincips (*solā gratiā*) und des Idealprincips (*solā fide*) bildet für den lutherischen Systematiker die Grundlage des eigentlichen dogmatischen Beweises. Obwohl also sein Hauptbestreben darauf gerichtet ist, aus der Glaubenserfahrung (durch inductive Analyse) die christliche Heilswahrheit in systematischem Zusammenhange (durch deductive Synthese) als christliche Weltanschauung zu entwickeln, wird er doch im Gegensatz zur abstracten Infallibilitätsdoctrin, wie sie dem hyperkirchlichen (römischen) Traditionsprincip und dem unkirchlich-schwarmgeistigen (reformirten) Schriftprincip zu Grunde liegt, alle dogmatischen Lehrsätze an der normativen Schrift und an der regulirenden Kirchenlehre zu erproben und zu prüfen haben.

§ 25. . Die methodische Durchführung und Architectonik der lutherischen Dogmatik.

1. Die lutherische Dogmatik kennzeichnet sich als solche nicht bloß durch die methodische Verknüpfung des Real- und Idealprinzips, wie wir bisher gesehen, sondern in engstem Zusammenhang mit beiden charakterisirt sie sich auch durch den sachlichen Gesichtspunkt und persönlichen Hintergrund bei der Begründung der confessionellen Einzeldogmen. Sofern ihr Realprincip christocentrisch ist, wird auch die dogmatische Darlegung der in dem Gottmenschen wurzelnden und gipfelnden Heilswirklichkeit und Heilswahrheit durch die confessionell verschieden ausgeprägte Verhältnißbestimmung des Göttlichen und Menschlichen bedingt sein. Und diese wiederum wird in bestimmender Weise zurückwirken müssen auf die Art und das Maß der erfahrungsmäßigen Heilsgewißheit des dogmatisirenden Subjects.

Der confessionelle Typus der römischen, wie byzantinischen Kirche ist stets der Gefahr ausgesetzt, das Göttliche auf Kosten des Menschlichen in der Person Christi zu betonen und dadurch, wo Menschliches im Dienste des Göttlichen in Betracht kommt, einer monophysitisch gefärbten Creaturvergötterung zu verfallen. Es ist das der mystisch-theosophische Zug, der uns bereits in der altorientalischen Dogmatik entgegentritt. Das chalcedonensische Concil hatte dem zu wehren gesucht (durch sein *ἀτρέπτως* und *ἀσυγχύτως*), aber ohne Erfolg. Es blieb die Neigung der griechisch-, wie römisch-katholischen Kirche, alles Irdische, alles Menschliche, alles Kirchliche, alles Sacramentale, wo es im Dienste des Göttlichen gedacht oder thatsächlich ihm unterstellt wurde, gleichsam mit der magisch wirkenden Aureole des wesentlich Göttlichen zu umkleiden. Daraus erklärt sich z. B. die Wandlungsidee im Mesopfer, wie die Annahmung unmittelbar göttlicher Auctorität für die, jene Wandlung vollziehende Priesterkirche und ihres höchsten Repräsentanten, des „Stellvertreters“ Christi. Dieser Gottgleichheitstendenz mit ihrer „Theologie der Ehren“ — wie Luther sie treffend bezeichnete — stellt nun die im

lutherischen Sinne auszuführende Dogmatik ihre „Theologie des Kreuzes“ als eine wesentlich anders orientirte entgegen. Sowohl der gottmenschliche Heilsmittler, als die durch ihn vollzogene und durch seinen Geist uns angeeignete Heilsvermittlung erscheinen hier in ganz anderer Beleuchtung. Nicht Verwandlung des Creatürlichen in schlechthin Göttliches, nicht Apotheose des Menschlichen, nicht dogmatische Verherrlichung des Irdischen ist ihr Grundgedanke und ihr Realprincip, sondern heilwirkende und heilskräftige Herablassung göttlicher Liebe zum Menschlichen, Versenkung ins Creatürliche, innergeschichtliche Bezeugung des Uebergeschichtlichen, zeiträumliche Selbstbeschränkung des Ewigen, ja Selbsterniedrigung bis zum Tode am Kreuz, um durchs Kreuz zur Krone zu dringen. Die menschengewordene Liebe erhebt wohl den Menschen und die Menschheit zum Göttlichen; sie macht den Sünder zum anbetenden Gotteskinde. Aber sie wandelt ihn nicht wesentlich um durch mystische Zaubervorgänge. Sie gewährleistet ihm nur innerhalb der durch den Gottmenschen erlösten Reichsgemeinde die Gewißheit der aus Gnaden ihm zugesprochenen und durch das Sacrament ihm persönlich versiegelten Sündenvergebung. Sie versetzt ihn dadurch in befehlendes Kindschaftsverhältniß. Dieses Kindschaftsverhältniß kennzeichnet sich durch die selbstlose Empfänglichkeit des unbedingt vertrauenden Glaubens. Und aus der Glaubenserfahrung heraus wird die gottgeschenkte Geisteskraft eines kampf- und siegreichen Heilungslebens stets von Neuem herausgeboren.

So erscheint nach gesund lutherischer Anschauung die persönliche trostreiche Glaubenszuversicht durch den christologischen und soteriologischen Hintergrund — den Christus für uns und in uns — gewährleistet. Und der Grundgedanke unseres Idealprinzips: die Heilserfahrung durch Sündenvergebung aus Gnaden allein um Christi willen und die volle persönliche Heilsgewißheit im Glauben durch Zusage seines Wortes, erhält besonders werthvolle Bedeutung und neues Licht gegenüber der katholisirenden Grundanschauung. Ist es doch für diese charakteristisch, daß sie dem Einzelchristen die persönliche Heilsgewißheit nicht bloß erschwert,

sondern geradezu verbietet. Nur durch die göttliche Auctorität der sichtbaren Kirche als eines geistlichen Lebensversicherungsinstituts soll ihm der sacramentale Zauberstempel aufgeprägt werden, der gleichsam medicinisch wirken und ihn in steter Abhängigkeit von dem göttlich sanctionirten Priesterthum erhalten soll. So bietet ihm diese Kirche nur den harten Stein der falschen Sicherheit statt des nahrhaften Brodes trostreicher Gewißheit.

Es wird sich aber ferner die im christocentrisch-soteriologischen Sinne ausgeführte evangelisch-lutherische Dogmatik bei der methodischen Ausführung des Gesamtsystems und der Einzellehren stets dessen bewußt bleiben müssen, daß sie in sachlicher, wie persönlicher Beziehung, nach ihrem Real- wie Idealprincip auch in einem gewissen Gegensatz steht und stehen muß zur reformirten (resp. sectirerisch-schwarmgeistigen) Grundanschauung. Zwar wissen wir wohl und wollen es mit Freudigkeit betonen, daß hier die confessionelle Verwandtschaft im evangelischen Sinne uns liebevolle Rücksicht und Schonung gebietet. Wir wissen uns mit den mannigfach gefärbten Vertretern der calvinisch, zwinglisch, unionistisch, anglicanisch, methodistisch gefärbten „evangelischen“ Richtungen eins in dem articulus stantis et cadentis ecclesiae: der Rechtfertigung allein durch den Glauben auf Grund der freisprechenden Gnade Gottes in Christo. Aber sowohl bei rein historischer, wie sachlich principieller Beleuchtung darf doch der für den methodischen Aufbau der Dogmatik höchst wichtige und bedeutsame Unterschied zwischen Lutherisch und Reformirt — das letztere Wort im Calvinischen Sinne genommen — nicht verkannt, noch auch durch unklare Unionstendenz verwischt werden (s. o. S. 308 ff.). In der methodischen Durchführung unserer „Theologie des Kreuzes“ wird es zu Tage treten, wie und warum wir jener reformirten Scheu vor Herabziehung des Göttlichen ins Endliche um unseres Real- und Idealprincips willen entgegentreten müssen. Zu dem „Gott offenbart im Fleisch“ will oder kann sich die streng reformirte Dogmatik, wenn sie consequent sein will, bei ihrer eigentümlichen Angst vor Creaturvergötterung nie in voller Freudigkeit bekennen. Gott

mit seinem schlechtthin „absoluten“ Willen bleibt gewissermaßen jenseitig; und obwohl Christi Gottheit entschieden anerkannt und bekannt wird, gelangt sie doch nie zu voller Einigung mit dem Menschlichen. Daraus erklärt sich uns die Neigung der reformirten Dogmatik zu einer abstracten Verhältnißbestimmung beider Seiten, des Göttlichen und Menschlichen, ja zu einer nestorianisirenden Trennung. Das Menschliche kann im Grunde gar nicht vom Göttlichen durchdrungen werden; finitum non est capax infiniti. Und umgekehrt, auch für das Infinitum in seiner jenseitigen Herrlichkeit und Abсолютheit erscheint die Schranke in Raum und Zeit nicht möglich.

Die altlutherische Dogmatik erhob bereits Einsprache gegen diese rationalisirende, antimysterische Richtung und Auffassung, wie uns dies namentlich in dem Satz: finitum capax infiniti und in der Lehre von der communicatio idiomatum und deren Consequenzen für die Sacramentsauffassung entgegentreten wird. Dabei handelte es sich nicht etwa um eine scholastische Streitfrage oder lediglich um ein theologisches Problem. O nein! Sachlich, wie persönlich galt der genannte Differenzpunkt als ein ungeheuer wichtiger, ins tiefste Innere des christlichen Glaubensbewußtseins eingreifender. Und so verhält es sich in der That. Denn je mehr Gott und sein „absoluter“ Wille jenseitig, transcendent bleibt, wird auch seine in Christo geoffenbarte Heilsgnade einen kalten Hauch jenseitiger (abstracter) Vorherbestimmung (Prädestination) gewinnen. Die trostreiche Heilserfahrung und die persönliche Heilsgewißheit werden schwankend, verlieren einen Theil ihres wesentlichen Haltes, wenn die irdischen Gnadenmittel nicht wirklich als Träger und Bürgen seines Gnadenwillens gefaßt werden, wenn Christus als der verklärte Gottmensch nicht wirklich und wahrhaftig, wie in seiner Gemeinde, so im Sacrament geistlich gegenwärtig sein kann; wenn der heilige Geist als Geist des verklärten Christus sich nicht wirklich und wahrhaftig so mit dem Worte der Gnade eint, daß er kraft seines geordneten Liebeswillens (voluntas ordinata) und nicht durch eine jenseitige ewige Vorherbestimmung uns der persönlichen Erwählung und Gotteskindschaft gewiß

macht. So tritt nach reformirter Grundanschauung in Folge jener Betonung des schlechthin majestätischen Gotteswillens, dem kein menschlicher Wille widerstehen kann, bei den sich für „erwählt“ haltenden nur zu leicht eine falsche Sicherheit ein, während der angefochtene Glaube die in den Gnadenmitteln ihm nicht voll gewährleistete persönliche Heilsgewißheit erst im Heiligungskampf — also durch eine Art Mitwirkung (Synergie) des wiedergeborenen Willens — immer von Neuem sich zu erringen suchen muß. Daraus erklärt sich der gesetzliche Zug der reformirten Dogmatik.

Es wird also auch hier die Eigenart der in Christo und seinem Gnadenwort wurzelnden Glaubens- und Heilsgewißheit, mit Einem Wort: der beseligende Trost der Sündenvergebung sein, auf dem der Gewißheitsfonds des lutherischen Dogmatikers insbesondere beruht. Diesen wird er auch bei seiner wissenschaftlichen Systemarbeit stets im Auge zu behalten haben. Der beseligende Trostreichtum der auf Heilserfahrung ruhenden persönlichen Heilsgewißheit des lutherisch-gesinnten Christen erhält eben durch die methodische Art der sachlichen und principiellen Begründung seiner „Theologie des Kreuzes“ eine verstärkte Ueberzeugungskraft nicht nur für die Confessionsgenossen, sondern auch für den durch „Wahrsein in Liebe“ zu gewinnenden Gegner.

2. Die innere Ueberzeugungskraft solch einer sachlich-persönlichen Darlegung der einzelnen Glaubenslehren liegt (nach dem bereits in § 24, 3 Ausgeführten) weder in dem Nachweis ihrer biblischen Correctheit, noch auch in der Darlegung des kirchlichen Consensus, noch auch endlich in der Widerlegung gegnerischer Anschauung innerhalb der Kirche oder der Vertheidigung der eigenen, christlichen Weltansicht gegen die außerkirchlichen Angriffe. Das gehört Alles mehr oder weniger zum historischen Beiwerk, zum gelehrten Controlapparat des lutherischen Dogmatikers, sofern er sein „System“ als ein dem urchristlichen Evangelium entsprechendes, kirchlich berechtigtes, und wissenschaftlich haltbares näher darthun will. Das Entscheidende für das innere Verständniß und für die christlich-religiöse Beurtheilung der einzelnen

Glaubenssätze liegt — wie wir gesehen (§ 24, 1 f.) — in dem Nachweis ihres gliedlichen (organischen) Zusammenhangs mit dem Heilsprincip in Christo und mit der Heilserfahrung des Christen. So erst erscheinen die einzelnen Glaubenslehren als bestimmte, durch principielle Orientirung in ihrer zielsetzlichen Bedeutung auf dem zu betretenden Heilswege erkennbare „Orte“ (loci) oder als integrierende Bestandtheile, als lebendige Glieder (articuli) eines harmonisch functionirenden Leibes. In dieser thatsächlichen (realen) Beziehung zum pulsirenden Herzen des Ganzen (dem Christus für uns), und in diesem erfahrungsmäßigen (idealen) Zusammenhange mit dem Blutumlauf in den Einzelgliedern (dem Christus in uns) liegt ihre Lebensfähigkeit und ihr fundamentaler Werth begründet. Sonst werden sie — vom dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet — zu Nebensächlichem herabsinken, das ausgeschieden sein will, wenn die gesunde Entwicklung des Gesamtorganismus gewahrt bleiben soll. So hängt in der That — gemäß dem Idealprincip — das persönliche „Werthurtheil“ über die einzelnen Lehrbestimmungen für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker aufs engste zusammen mit jenem sachlichen Seinsurtheil, wie es im Realprincip begründet liegt. Alles Einzelne muß sich um die centrale Heilsfrage bewegen, die einerseits — persönlich, subjectiv und menschlich angesehen — eine Trostfrage, eine Seligkeitsfrage ist; andererseits — sachlich, objectiv und vom göttlichen Standpunkt betrachtet — als eine Wahrheitsfrage, als eine Lebensfrage erscheint, bei der es sich in der That um „Sein oder Nichtsein“ handelt.

So wird alles das, was wir früher (§ 15 ff.) als charakteristisch und wesentlich für das Christenthum als die Heilsreligion erkannt und principiell entwickelt haben, nunmehr im Lichte unseres Idealprincips (der Heilserfahrung) von selbst architectonisch so sich gliedern, wie es der Sache entspricht. Der erste Haupttheil der lutherischen Dogmatik wird die erlösungsbedürftige Menschheit gegenüber dem Gott darzustellen haben, der als schöpferischer Urquell ihres Heils sowohl ihre Heilsfähigkeit, als ihre Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung bedingt. Diese „Heilsbedin-

gungen“ erscheinen im ersten Haupttheil des Systems anthropologisch gefärbt oder „orientirt“, wie man neuerdings es zu bezeichnen liebt. Der Anknüpfungspunkt für die dogmatische Beweisführung wird hier stets das menschliche Heils- oder Trostbedürfnis sein, das durch die göttliche Heilsbestimmung und Trostzusage Aussicht auf volle Befriedigung und Trostgewißheit gewinnt. — Im zweiten Haupttheil wird dann das erlösungskräftige Thun Gottes in den Vordergrund treten müssen, um die Heilsverwirklichung in systematischer Folgerichtigkeit zur Darstellung zu bringen. Hier wird durchaus sachgemäß der christologische und pneumatologische Gesichtspunkt in den Vordergrund treten. Denn es handelt sich zunächst um die Heilsvermittlung durch die Person und das Versöhnungswerk des Gottmenschen; sodann um die gnadenreiche Heilsaneignung durch den Geist, der als Geist des verklärten Christus durch die geordneten Heilmittel die erlöste Reichsgemeinde zum Vater führt, der auch allein den „Christus in uns“ dem bußfertigen Gläubigen zu versiegeln im Stande ist; und endlich um die Heilsvollendung, kraft welcher der dreieinige Gott in der verklärten Heilsgemeinde Christi als der „Alles in Allen“ Seiende offenbar werden soll (s. o. S. 257 ff.).

Die positiv-lehrhafte Entwicklung und zusammenhängende systematische Begründung dieser reichgegliederten Heilswahrheit ist und bleibt also die eigentliche, ausschließliche Domäne der Dogmatik, deren methodische Ausführung im Sinne der lutherischen Glaubensüberzeugung durch stete Wahrung des gewonnenen Real- und Idealprincips bedingt ist. Aber nicht zu leugnen ist es, daß hier die Gefahr einer rein subjectivistischen Darlegung droht. Daher darf und soll der Dogmatiker als christlicher und insonderheit als lutherisch gesinnter Theologe in seiner wissenschaftlichen Methodik nicht auf den Isolirchemel sich stellen wollen. Wie er an die biblischen und historischen Disciplinen (s. § 23, 1) anknüpfen muß, so weiß er sich in stetem Zusammenhange mit den kirchlichen Lehrinteressen, mit der ethischen und praktischen Lebensbewährung der christlichen Gemeinde und — last not least — mit der gesamten

geistigen Bewegung der Gegenwart. Um sich also vor Selbsttäuschung zu bewahren und vor Selbstbetrug zu schützen, erscheint es nicht bloß praktisch werthvoll und rathsam, sondern wissenschaftlich berechtigt, daß er seine positive dogmatische Darlegung einem dreifachen Controlverfahren unterstelle.

In erster Linie tritt uns da, wie es sich schon in dem vorigen Paragraphen (S. 433 ff.) als allgemeine Forderung ergab, der sogen. „Schriftbeweis“ als ein wesentliches Bedürfnis gerade des evangelisch-lutherischen Dogmatikers entgegen. Hier handelt es sich nun näher um die methodisch richtige Ausführung dieses biblischen Nachweises. Er wird sich anders gestalten müssen, als in der „biblischen Theologie“; aber auch durchaus nicht so, wie es die alten Dogmatiker mit ihrer Sammlung der Beweisstellen (*dicta probantia* oder *testimonia*) versuchten. Die biblische Theologie hat, wie wir sahen (S. 416 f.), in quellenmäßiger Darlegung die Entwicklung (*Genesis*) der einzelnen biblischen „Lehrbegriffe“ darzustellen, um aus ihrer Unterschiedenheit (alt- und neutestamentlich, mosaisch oder prophetisch, synoptisch oder johanneisch, paulinisch oder petrinisch u.) wo möglich die höhere Einheit oder Zusammenfassung biblischer Offenbarungswahrheit zum Verständniß zu bringen. Daher ist sie eine wesentlich historische Disciplin, wenn auch als Brücke zur systematischen wichtig und verwerthbar. In die Dogmatik selbst sie aufzunehmen (etwa als grundlegenden Theil, wie Rahnis es versuchte, um es in der 2. Aufl. wieder aufzugeben), empfiehlt sich meines Erachtens keineswegs, nicht bloß wegen des anwachsenden Stoffes, sondern wegen methodischer Bedenken. Der Dogmatiker soll und darf gar nicht „biblisch“ argumentiren, weil das die Stringenz seines eigenartigen Beweises stört, wie wir (S. 434) gesehen. Daher scheint es mir auch nicht angezeigt (wie z. B. Frank und Philippi es thun), die Schriftargumente in die dogmatische Deduction selbst hineinzufügen, oder aber (wie es z. B. Biedermann versucht) zuerst Bibel lehre, dann kirchliches Dogma (möglichst objectiv und historisch?) darzustellen, um schließlich die dogmatische Beleuchtung d. h. die Auflösung der „kindlichen“

Glaubensvorstellungen in den „rein geistigen“ Begriffsrealismus hinüberzuführen. Auch bei A. Ritschl (Rechtfertigung und Veröhnung) stört meines Erachtens die hineingemischte oder vorhergehende biblische Argumentation mit historisch-kritischen Seitenblicken den klaren Fluß systematischer Lehrentwicklung. Am richtigsten scheint es mir — wie es z. B. Thomasius gethan und v. Hofmann in seiner Weise ausgeführt — das „Lehrganze“ oder besser die mit dem Ganzen gliedlich zusammenhängenden einzelnen Lehrsätze sofort nach ihrer positiven Begründung an der Schrift zu prüfen. So vergewissern wir uns Schritt für Schritt dessen, daß wir nicht eigenwillige oder eingebilbete Wege wandeln. Methodisch aber wird sich von der biblischen Theologie der dogmatische Schriftbeweis dadurch unterscheiden, daß nicht wie dort unter historisch-genetischem Gesichtspunkt, sondern nach systematischer Sachordnung jedes Einzeldogma an den biblischen Zeugnissen geprüft wird. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um Einzelaussprüche biblischer Schriftsteller, sondern um ihren Lehrzusammenhang und ihre Lehrabsicht. Und für den Dogmatiker werden in erster Linie die neutestamentlichen Aussagen, und auch dort wieder die Lehraussprüche Jesu im Vordergrund stehen. Den zweifelhaften, resp. den zum Theil wohl mit Unrecht so genannten deuterokanonischen Schriften wird eine für den Dogmatiker stringente Beweiskraft nur unter der Voraussetzung zuzuschreiben sein, daß die betreffenden Aussagen nicht isolirt dastehen, sondern durch andere, ähnliche aus den unzweifelhaft echten, kanonischen Schriften gestützt werden.

Besonders erschwert wird dem Dogmatiker ein methodisch richtiger Schriftbeweis durch die Zweifelsfrage, ob und wie das alte Testament als Lehrgrundlage und Erkenntnisquelle für das christliche System der Heilswahrheit verwertbar sei. Mir scheint hier die Frage nach der Echtheit oder Inspiration der alttestamentlichen Schriften eine zunächst noch offene, für den Dogmatiker in gewissem Sinne gar nicht entscheidende zu sein. Denn — aus dem A. T. allein wird er seinen „Schriftbeweis“ nie führen wollen und sollen. Und für die neutestamentlichen Lehrgedanken und Lehrformulierungen wird er selbstverständlich nach den alttestamentlichen Wurzeln forschen müssen, aus denen sie historisch-genetisch mit erwachsen sind. Aber Trinitätslehre nach Art unserer alten Locisten aus Gen 1, 3 begründen oder die Gottheit Christi

aus alttestamentlichen Lehraussprüchen erweisen wollen, wird einem lutherischen Dogmatiker der Gegenwart ohnehin nicht einfallen, wenn er sich nicht blind gemacht hat gegen alle Resultate einer gesunden und wirklich „geschichtlichen“ Bibelforschung. Der lutherische Dogmatiker wird aber und muß das Bedürfnis haben, durch die Art seines Schriftbeweises die alte Behauptung von der Klarheit (*perspicuitas*) und genügenden Vollständigkeit (*sufficientia*) der Schriftoffenbarung ins Licht zu stellen, namentlich gegenüber dem römischen Dogmatiker, der die Schriftauslegung selbst dem hierarchisch-kirchlichen Tribunal unterstellt und dadurch ihre *auctoritas normativa et judicialis* illusorisch macht. Andererseits wird der luther. Dogmatiker sich zu hüten haben vor jener biblicistischen Infallibilitätsdoctrin, die besonders durch den Einfluß reformirter Scholastik zur Herrschaft gelangte. Als „unfehlbar“ kann und darf sie uns nur gelten gemäß ihrem specifischen Zweck: der heilsgeschichtlichen Bezeugung und Beurkundung göttlicher Heils offenbarung in Wort und That zur Erlösung der Menschheit (s. o. § 16, 2), also auch nur in lebendigem Connex mit dieser Grundidee des Heils. Und klar ist sie uns nur im Zusammenhange ihres sich selbst bezeugenden Heilsgehalts im Hinblick auf das Heils- und Lehrbedürfnis der Gemeinde Christi und in ihr des einzelnen Christen. (Vgl. die zutreffende Vertheidigung dieses Standpunktes in W. Volk's eben erschienenem Buch: *Heilige Schrift und Kritik*. 1897, bes. f. „Erörterung principieller Fragen“ S. 38 ff., 47 f. S. a. Gottlob Mayer, *Das relig. Erk. problem*. 1897, I S. 61 ff.)

Das rechte Schriftverständnis und die gesunde Schriftbenutzung wird aber dem einzelnen dogmatisirenden Subject nie und nimmermehr gelingen ohne die regulirende und klärende Secundärnorm der kirchlichen Lehr- und Bekenntnis tradition. Dies ist es, was wir wiederum den schwarmgeistigen, subjectivistischen Dogmatikern nach reformirtem Typus schon oben entgegenhalten mußten (S. 428 f.). Ausreichend (*sufficiens*) ist die Schrift wohl in dem Sinne, daß sie keiner sachlichen Ergänzung oder auctoritativen Deutung ihres heilsnothwendigen Wahrheitsgehaltes durch kirchliche Auslegung und Tradition bedarf. Ja, sie duldet als die allein normative kein kirchliches Glaubenstribunal neben sich. Das bekennnismäßige Dogma oder die kirchlich-confessionelle Lehrüberlieferung ist also an sich weder zur Klärung, noch auch zur Ergänzung der Schriftoffenbarung nothwendig, geschweige denn als eine höhere Auctorität neben der biblischen zu betrachten. Sonst sänte die Schrift zur Secundärquelle herab. Aber als ein deutendes

und bedeutames Regulativ ist die aus der Schrift gemäß der in ihr enthaltenen Glaubensanalogie entnommene und als schriftmäßig immer von Neuem zu erweisende und zu erprobende Kirchenlehre (vgl. § 17, 3) pietätvoll anzuerkennen und als regula fidei im Sinne einer norma normata gewissenhaft zu verwerten. Sonst hörte die Dogmatik auf, eben das zur Darstellung und zu systematischer Begründung zu bringen, was ihr den Namen gegeben und als gegebenes Object geschichtlich ihr vorliegt. Das bekennnismäßige Symbol (s. o. S. 309 ff.) enthält ja nur das urkundlich verbürgte Zeugniß für die fortschreitende und lebensvolle Aneignung und Wahrung des evangelisch-christlichen Heilsgehalts in dem Bewußtsein der streitenden Kirche.

Wenn wir die Resultate dieses Kampfes für die Wahrheit nur als bedingte Norm (norma normata, quatenus et quia cum scriptura sacra consentit) anerkennen, so liegt darin ebensowenig ein innerer Widerspruch, als wenn wir eine geschichtlich bedingte Auctorität in Staat und Kirche, Schule und Haus pietätvoll anerkennen, ohne ihr unbedingten Gehorsam zu leisten. Es soll ja mit durch die dogmatische Geistesarbeit die Berechtigung und innere Wahrheit der confessionellen Lehrbestimmungen (materiell) geprüft und (formal) auf ihre Schriftgemäßheit untersucht werden, um jenes noch bedingte quatenus wo möglich zu einem freudigen quia werden zu lassen (s. o. S. 311). Aber wir werden deshalb nicht nöthig haben, das altkirchliche Dogma, geschweige denn die einzelnen dogmatischen Lehrformulierungen der Locisten zum Ausgangspunkt oder zum Knochengestütz unserer systematischen Gedankenarbeit zu machen. Das versucht z. B. Biedermann in dem „positiven Theil“ seiner christlichen Dogmatik, indem er auf die „Schriftlehre“ (§§ 209–366) das „kirchliche Dogma“ (§§ 367–384) folgen läßt. Beides aber geschieht nur, um aus diesen „vergänglichsten Hüllen“ schließlich den „rationalen Kern des christl. Glaubens“ herauszuschälen und in der dialektisch-Hegelschen Begriffsmühle zu vermahlen. Es scheint mir für die lutherische Dogmatik methodologisch unrichtig, jedenfalls unnöthig zu sein — wie es etwa Philippi in seiner „Kirchlichen Glaubenslehre“ oder Zöckler in seinem „Handbuch“ thun — die kirchlichen Lehrbestimmungen oder altdogmatischen Formeln in die systematische (positive) Entwicklung selbst hineinzunehmen oder sie geradezu zum Ausgangspunkte zu machen (Zöckler). Das präjudicirt der freien Gedankenentwicklung des dogmatisirenden Subjects aus dem gewonnenen Real- und Idealprincip. Es erscheint heutzutage nicht bloß vergeblich, sondern für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker als ein principieller Fehlgriff, wenn

er die altdogmatischen Formeln als correcte Lehrbestimmungen ohne Weiteres herübernehmen (reprästiniren) oder ihnen eine maßgebende Stellung in seinem System einräumen will. Das thut nicht einmal Philippi in seiner streng „kirchlichen Glaubenslehre“. Es gehört, wie gesagt, lediglich zum Controlverfahren, wenn der lutherische Dogmatiker sozusagen bei jeder Station seines fortgesetzten Denkweges sich auf die kirchliche und biblisch begründete analogia fidei besinnt oder sich den kirchlichen „Consensus“ — etwa in der Art wie Thomasiaus es versucht (Christi Person und Werk § 5) — zum Bewußtsein bringt. Hier wird einerseits der dogmengeschichtliche Anknüpfungspunkt der confessionellen Bekenntnishaftung darzulegen und dogmatisch zu beurtheilen, andererseits der Lehrgehalt und Glaubenswerth jener logisch scharfen, für die dogmatische Begriffsschulung höchst wichtigen Formulierung der Probleme bei unseren alten Dogmatikern zu erörtern sein.

Aber nicht bloß dem kirchlichen Consensus, sondern auch dem unkirchlichen und außerkirchlichen Dissensus gegenüber will die errungene und positiv entwickelte dogmatische Wahrheit als solche vertheidigt, in ihrer Haltbarkeit und Widerspruchslosigkeit nachgewiesen sein. Sahen wir doch bereits in unserer sachlichen Grundlegung, daß sich dem Satz gegenüber der Gegensatz und zwar stets in doppelter Form der Einseitigkeit geltend macht (§ 15, 1, a ff.). Dieser Doppelgegensatz wird in solchen Lehrpunkten, die sich bereits dogmengeschichtlich im Kampf mit der innerchristlichen Häresie zu confessionellem Bewußtsein ausgeprägt haben, meist auch ein confessionell bedingter sein und daher die polemische Abwehr — natürlich in rein sachlicher Begründung und friedlicher Absicht — wachrufen. In denjenigen Lehrpunkten hingegen, wo ein solcher confessioneller Widerspruch nicht vorliegt (z. B. in der dogmatisch so hochbedeutsamen „Satanologie“, oder in der Lehre vom „Wunder“, von der „göttlichen Weltregierung“ und „Reichsvollendung“ in Christo), werden jene Gegensätze zur Sprache kommen müssen, die wir in unserer pathologischen Principienlehre (§ 10 ff.) bereits nach ihrer allgemeinen Bedeutsamkeit kennen gelernt haben. Im Feuer der gegnerischen Kritik wird die positiv entwickelte Glaubenslehre so die Goldprobe ihrer inneren Wahrheit und Haltbarkeit bestehen müssen. Es ist dies die dialektische und apologetische Seite dogmatischer Geistesarbeit. Und die lutherische Dogmatik insonderheit wird sich

der Aufgabe bewußt bleiben müssen, den Gegnern Rede und Antwort zu stehen, um den Inhalt des Heilsglaubens in der „Consequenz seines Princips“ wissenschaftlich so darzulegen, daß die also gewonnene christliche Weltanschauung gegen die Angriffe von innen und außen gewappnet erscheint.

3. Fragen wir schließlich, in welcher Weise denn der architektonische Aufbau des ganzen Systems vom Standpunkte des lutherischen Dogmatikers sich methodisch folgerichtig zu gestalten habe, so ergibt sich dies im Grunde von selbst aus unserer bisherigen Entwicklung des Real- und Idealprinzips. Es handelt sich bei der Gliederung und Anordnung der einzelnen Glaubenslehren nicht um ein irgendwie erdachtes oder von anderswoher — etwa nach logischen Kategorien — entnommenes Schema, welches der christlichen Heilswahrheit wie ein äußerliches Prunkgewand in stilvoller Drapierung umgeworfen werden dürfte. Dadurch würde ihr schöner, urwüchsiger Gliederbau nur verhüllt, aber nicht zur Geltung gebracht werden. Jedenfalls entspräche es nicht der von uns als genuin lutherisch gekennzeichneten „Theologie des Kreuzes“, noch auch jenem gottmenschlichen Grundcharakter der heilsgeschichtlich verwirklichten Glaubenswahrheit.

Daher tragen wir auch Bedenken, den dogmatischen Aufbau in dem Sinne von „Oben“ zu beginnen, daß wir etwa von dem „absoluten“ Gottesbegriff ausgehen, als dem „persönlichen Urgrund alles Seins“ (Böckler) oder (wie R. Kübel vorschlägt) von Gott als dem Geist des Lebens, oder aber (wie Frank will) „Gott selbst in seiner Wesens- und Willensbestimmtheit“ als „Realprincip“ an die Spitze des Systems stellen, um so das „Werden der Menschheit Gottes“ zu verstehen. Dieser rein theologische Ausgangspunkt eignete sich vielleicht für die reformirte Dogmatik, wie ja auch Calvin sein ganzes System an dem Gottesbegriff orientirt sein läßt. Die trinitarische Form und Gliederung seines dogmatischen Aufbaues ist neuerdings theils von lutherisch-kirchlicher Seite (Rahnitz, Martensen u. A.), theils im Anschluß an die Hegel'sche Philosophie (Gott an sich, Gott für sich, Gott an und für sich; s. Marheineke) versucht worden. Hier erhebt sich aber ein zweiseitiges Bedenken. Bei diesem jenseitig-transcendentalen Ausgangspunkt gelangt weder die Entstehung der Sünde innerhalb des Gebietes creatürlicher Freiheit, noch auch die befreiende Heilthat als eine gottmenschliche

zu vollem Verständniß. Versucht man beides aus dem „Wesen“ Gottes zu erklären, so ergibt sich leicht als Consequenz die „gottgewollte“ Nothwendigkeit der Sünde (wodurch ihr Schuldcharakter verkannt würde) oder die an sich seiende Nothwendigkeit der Menschwerdung (resp. Weltwerdung) Gottes auch abgesehen von der Sünde (wodurch der freie Gnadenrathschluß verkannt würde). Jedenfalls liegt hier die Gefahr nahe, in speculativ-pantheistische Denkwege zu gerathen und Gott als „schlechthinige Ursächlichkeit“ (Schleiermacher) auch für die „von ihm geordnete“ Sünde verantwortlich zu machen. — Merkwürdig ist es, daß gerade Schleiermacher, trotz seiner pantheistisch angehauchten Speculation für das eigentlich christliche Gebiet seines Lehrsystems den Gegensatz von Sünde und Gnade, also den anthropocentrischen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellte. Damit kehrte er zur altprotestantischen, von Melancthon in der ersten Ausgabe seiner loci vertretenen Architektur zurück, die sozusagen an der Menschheitsidee orientirt ist. Während die synthetische Methode von Gott als der letzten Ursache alles Seins ausging, suchte das analytische Verfahren die Seligkeitsfrage im Hinblick auf den sündigen und verlorenen Menschen in den Vordergrund zu stellen. So konnte es dazu kommen, daß man „von Unten“, aus der Welt- und Menschheitsidee heraus, also ganz diesseitig-immanent den Aufbau versuchte, wie das im vulgären Rationalismus geschah, wo man den „jenseitigen Gott“ aus der rein diesseitigen Menschenvernunft herauszuconstruiren und zu beweisen versuchte. — Schleiermachers Glaubenslehre mit ihrer Janusphysiognomie zeigt uns Beides: die Gefahr des einseitig theologischen Ausgangspunktes (in ihrem ersten Theil, wo er das fromme „Naturgefühl“ abgesehen von dem genannten „Gegensatz“ entwickelt), wie andererseits die Fehler der einseitig anthropologischen Fundamentirung (so neuerdings bei Fr. Nitzsch). Denn wie dort der Entstehungsgrund der Sünde unklar oder schließlich auf Gott selbst zurückgeführt werden muß, so erscheint hier, wo man die Welt- und Menschheitsidee zum Ausgangspunkt erhebt, die wirkliche Heilthat als wie ein ungelöstes Problem, weil die sündige Menschheit nicht aus sich selbst den Heiland herausgebären kann; und auch die persönliche Heilsgewißheit wird fraglich, weil der im Sumpfboden des Fleisches steckende natürliche Mensch sich weder selbst befreien, noch auf jenen „absoluten“ und „jenseitigen“ Gott sein Vertrauen setzen kann.

Wollen wir dem Real- wie dem Idealprincip im Sinne lutherischer Dogmatik treu bleiben, so wird und muß sich diese soteriologisch oder christocentrisch gestalten und aufbauen, aber so, daß nicht etwa der erst näher zu beschreibende, aus den urkundlichen Quellen zu entnehmende „geschichtliche“ Christus den Grund-

und Eckstein bildet. Das wäre eine rein historisch-kritische oder exegetisch-biblische Aufgabe, wie sie sich für ein Leben Jesu oder für eine biblische Theologie eignete. Nein, es handelt sich für den evangelisch-lutherischen Dogmatiker (vgl. S. 441 f.) um den „Christus für uns“, wie er im Glaubensbewußtsein der Reichsgemeinde und im gläubigen Selbstbewußtsein des einzelnen wiedergeborenen Christen als der „Christus in uns“ lebt und wirkt, uns unsere Gotteskindschaft und persönliche Heilsgewißheit durch erfahrene Sündenvergebung kraft des heiligen Geistes im Gnadenwort versiegelt hat und fort und fort im Gewissen bezeugt.

Der Eck- und Grundstein des ganzen dogmatischen Gebäudes ist also nicht ein bloß gedachter oder idealer Christus im Gegensatz zum historischen oder wirklichen der Evangelien. Nein, der biblisch bezeugte, durch seinen Geist in der Kirche wirksame und durch die Gnadenmittel ihr geistleiblich innewohnende Christus ist es, den wir im Glauben als den einigen Grund unsrer Heilserfahrung und Heilszuversicht erfaßt haben und nun auch als den Eckstein unseres Lehrgebäudes (vgl. 1 Kor. 3, 11) zu vollem Verständnis auf dem Wege systematischen Ausbaues der Heilswahrheit zu bringen suchen wollen. So dürfen wir hoffen, auch durch unsere streng methodisch ausgeführte Architektonik jenem Idealbilde näher zu kommen, das Paulus im Brief an die Epheser beschreibt, wenn er von dem Eckstein Jesus Christus redet, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt zu einem heiligen Tempel des Herrn heranwächst und wir auch mit aufgebaut werden zu einer Behausung Gottes im Geist (Eph. 2, 20 ff.; vgl. 1 Petr. 2, 5 ff.; Matth. 2, 42).

Es ist das der Standpunkt, den am genuinsten — wie mir scheint — der ehrwürdige Thomasius in seiner christologisch orientirten Glaubenslehre durchzuführen versucht hat. Nur daß bei ihm nicht deutlich genug hervortritt — was mir von Wichtigkeit zu sein scheint — daß die lutherische Dogmatik zwar ihr festes Fundament in dem christocentrischen Realprincip: dem alleinigen Heil und der einigen Verbürgung der göttlichen Heilsgnade durch den gottmenschlichen Versöhner hat, daß aber die aufbauende Kraft doch in dem Idealprincip des erfahrungsmäßigen Heilsglaubens liegt, der sich den historischen Christus innerlich zu eigen gemacht hat, so daß der für uns

gekreuzigte Christus durch eigenste Kreuzeserfahrung zum Christus in uns und so zum ausschließlichen Garanten unserer Gotteskindschaft und zum Offenbarer göttlicher Heilsgnade geworden ist.

Der Probirstein und der Maßstab dafür, ob der so geartete, in menschlich-wissenschaftlicher Geistesarbeit und Methodik versuchte Aufbau einer christocentrischen und eben deshalb auch anthropocentrischen Dogmatik wirklich dem evangelischen und biblischen Grundgedanken des allein Heil schaffenden Gottes gemäß sei, wird vor Allem darin zu suchen sein, daß jenes „System der christlichen Heilswahrheit“ auch den heilspädagogischen Offenbarungswegen Gottes entspricht. Schon ein flüchtiger Blick auf die graphische Darstellung des architektonischen Aufbaues unseres Systems wird genügen, um zu zeigen, daß wir durch Darlegung (A.) der Heilsbedingungen und (B.) der Heilsverwirklichung, beides in je dreifacher Gliederung, nur den durch die biblisch bezeugte Heilspädagogie Gottes geebneten Spuren folgen, wie sie abzielen auf das „Gott geoffenbart im Fleisch“, auf die „Hütte Gottes bei den Menschen“, die für uns schlichte lutherische Christen durch das Kreuz gekennzeichnet ist. Die herablassende Selbstbeschränkung und mitleidende Liebe, die der väterliche Gott des Heils uns in seinem menschengewordenen Sohne bewiesen, um uns durch seinen heiligen Geist zu Gotteskindern in seinem Reich neu zu gestalten, bildet den rothen Faden in unserem ganzen dogmatischen Gewebe. So allein kann die lutherische Dogmatik zur wissenschaftlich-systematischen Rechtfertigung der wahren „Theologie des Kreuzes“ werden. Die theologia crucis wird uns so zur theologia lucis.

§ 25. Zusammenfassung.

1. In bewußtem Gegensatz zur römisch-byzantinischen Gefahr einer mystisch-monophysitischen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, und zur reformirten Gefahr einer abstract-nestorianisirenden Trennung beider Momente wird der lutherische Dogmatiker das gewonnene gottmenschliche Realprincip (§ 15, 3) methodisch so durchzuführen haben, wie es, ideal betrachtet, durch Gottes befreiende und geordnete Gnadenwirkung

des heil. Geistes Gegenstand seiner trostreichen Heilserfahrung und persönlichen Heilsgewißheit im rechtfertigenden Glauben geworden ist.

2. Die innere Ueberzeugungskraft solch einer sachlichen und persönlichen Darlegung der einzelnen Glaubenslehren (articuli, loci) im organischen Zusammenhange christlicher Heilswahrheit liegt vor Allem darin, daß diese real-ideale Heilswahrheit selbst als eine durch menschliche Heilsfähigkeit, Heilsbedürftigkeit und Heilsbestimmung bedingte (Theil I), sowie als eine durch göttliche Heilsvermittlung, Heilsaneignung und Heilsvollendung verwirklichte (Theil II) positiv entwickelt und nachgewiesen werde (§ 15, I. 2). Um jedoch der Gefahr subjectivistischer Selbsttäuschung zu entgehen, wird der lutherische Dogmatiker seine positive Darlegung einem dreifachen Controlverfahren zu unterziehen haben und zwar durch methodischen Nachweis ihrer Schriftmäßigkeit, ihrer kirchlich-confessionellen Berechtigung und ihrer Haltbarkeit gegenüber dem außerkirchlichen Gegensatz.

3. Der architektonische Aufbau (s. d. Beilage) darf aber nicht „von Oben“ (jenseitig-transcendental) aus dem „absoluten“ Gottesbegriff, noch auch „von Unten“ (diesseitig-immanent) aus der Welt- und Menschheitsidee heraus unternommen werden. Die lutherische Dogmatik hat vielmehr ihr festes christologisches Fundament in dem theocentrischen Realprincip der göttlichen Heilsgnade, während die aufbauende Kraft in dem anthropocentrischen Idealprincip des erfahrungsmäßigen Heilsglaubens liegt. So allein werden die Denkwege des lutherischen Systematikers den thatsächlichen Heilswegen göttlich-herablassender Selbstoffenbarung entsprechen und dem gesund lutherischen Grundgedanken einer „Theologie des Kreuzes“ gerecht werden.

Sachregister.

- | | |
|---|--|
| Abendmahlsdogma 304; 451. | Apologetik 47; 324; 418 f. |
| Aberglaube 165 f.; 168 f.; 172; 175; 183; 187; 196; 209 f. | Apostolicumstreit 69; 308. |
| Abgott, Abgötterei 169; 187 f. 220 ff. f. Fetisch, Creaturbienst. | Apperception 367. |
| Abhängigkeit im Verh. zur Freiheit 110; 165. | Articuli fidei -- puri et mixti 53; 303 f. 362; 399. |
| Abhängigkeitsgefühl, schlechtthiniges 70. 75 f.; 86; 155 f.; 168; 205. | — fund. et non fund. 53; 254. |
| Abso-lu-theit — Gottes 86; 174; 179 (s. Panth.) absol. Erf. 21 ff.; 24. | Articulus stantis eccl. 435 ff. |
| Adoptianismus 244. | Ästetismus 208 (s. Mystik). |
| Agnosticismus 212. | Assensus — im Glauben 129 f.; 323. |
| Ahnencult 160; 220. | Athanasianum 313. |
| Akosmismus 171; 219 (s. Panth.). | Atheismus 39 f. 160 ff. 163; 219. |
| Allianz, ev. 306 f. (s. Union). | Atmān (s. Buddhismus) 174; 219. |
| Altruismus 209. | Atom — in der materialist. Weltansicht 172; 178; 186; 376. |
| Analogia fidei 304; 434. | Atomismus 202; 300 f. 332. |
| Analogie als Methode 70 f. | Auctorität — wahre, lebendige, gesetzliche, hierarchische 19; 26 ff. 37 ff. 76 ff. 110; 121 f. 165 ff. 197 f. 284; 300; 306; 375 f. 392. 449; 458. |
| Analyse — als dogm. Methode 345; 375; 441 f.; 461. | Auctoritas jud. et norm. (s. h. Schrift) 333; 457 f. |
| Anbetung — Gottes, Wesen der Relig. 61 f. 67 ff. 163 ff. (vgl. Gebet). | Au-tomien (s. Heteronomie) 77. |
| Anbacht — Verh. zur Relig. 71. | |
| Animismus 184. | Baptismus 307. |
| Anthropologie 233 ff. (s. Mensch). | Basileiologie 250. |
| Antinomien 337 (s. Kant). | Bekehrung 66. |
| Apostatastas 247. | Bekenntniß (s. Kirche, Confession) |
| b. Dettingen, Lutherische Dogmatik. I. | 30 |

- Dogma 55 ff.; 118 ff.; 123 ff. 125; 297 f. 301; 312 f.
- Beweis, dogmatischer 8; 47; 85; 367 f.; 387; 397; 406 ff.; 436; 441 f. 455 ff.
- Bibel (f. h. Schrift) 283 f. 415 f.
- Biblicismus — schwarmgeistiger 332; 433 f. 445 f.
- Biologie — materialistische 185 f. 189.
- Böse — (f. Sünde) 173.
- Brahmanismus 174; 219.
- Buddhismus 75; 160; 219 ff.
- Bund — Gottes 72; 81 f.; 112 ff.
- Buße — im Verhältniß zur Frömmigkeit 156; 323.
- Byzantinismus (griech. Kirche) 196; 296; 330; 448 f.
- Capacitas — mere passiva 248.
- Certitudo — im Gegensatz zur securitas 325.
- Charakter — Christl. 135; 155 ff.
- Charitologie 246 ff. (f. Gnade).
- Chinesenthum 160; 220.
- Christenthum — „undogmatisches“ 56; 119; — entartetes 216; 221 f. — als Heilsreligion 229 ff.; als Heils-offenbarung 262 ff.; als kirchliches 58 f. 292 ff. — als persönlicher Heilsglaube 316 ff. — als Heilswahrheit 345 ff.
- Christus — als gottmenschl. Offenb. des Vaters 20 ff.; 33; 90 f. 241. — Gottheit 240 ff. — als leidender Knecht Gottes 90 ff.; 242. — als Heilsmittler und Reichshaupt 113; 239; 241. — als Eckstein der Glaubenslehre 34; 44; 251; 316 f. 442. — als „Christus für uns“ (f. Realprincip) 251; 255; 261; 441 f. — als „Christus in uns“ (f. Idealprincip) 48; 252; 416; 437; 439 ff.
- Christologie 245 f.; Christolog. Irrlehren 242 ff.
- Collectivismus — auf relig. kirchl. Gebiet 332.
- Comm. idiom. — 451.
- Confession (f. Bekenntniß; Union) 64; 296 f. — entscheidend für die Dogmatik 57 f. 428 ff.
- Confessionalismus 299; 305 ff. (f. römisch, byzantinisch, reformirt, lutherisch).
- Contemplation (f. Mystik) 205 ff. 208.
- Congregationalismus 192.
- Contritio 322 (f. Buße).
- Creaturvergötterung (f. Heidenthum) 169 f. 174 f. 184 f. 189; 220.
- Cultur — ihr Einfluß auf die Relig. 75; 79 ff.; 119; 159 f. 166.
- Cultur-Religionen (heidnische) 217 ff.
- Cultus (f. Gottesdienst, Gemeinschaft) 71; 73; 79 f. 118 ff. 123 ff. 174.
- Darwinismus 185; 394 (f. Evolution).
- Decretum horribile (f. Prädestin.) 247.
- Deduction (f. Methode) 50 f. 345; 377; 390 f. 442 f.
- Deismus (f. Rationalism.) 85; 170; 177 ff. 188; 190 ff. 204.
- Denken (f. Erkenntniß) im Verh. zum Wollen und Fühlen 140 ff. — „das reine“ 337.
- Determinismus 173; 181; 189; 237 f.
- Dialektik (im Dogma) 301 ff. 326.
- Dichotomie (f. Psychologie) 139.
- Dicta probantia (f. Schriftbeweis) 456.
- Ding — „an sich“ oder „für uns“ 6 f. 364.
- Dismembration — religiöse 199.
- Dogma — des Materialismus 13 ff. — Grundbegriff 38; 51 f.; 53 ff.

56. — dialekt. und organ. Entwicklung 56; 301 ff. 304 ff. 322. — als kirchl. Bef. 119; 121; 202; 293; 296. — Zusammenfassung 315.
- Dogmatik — Grundbegriff 8. 25. 51. 394 f. — Aufgabe 56; 442 ff. — ihr Object 251 ff. 257; 261; 328 f. — ihr confessioneller Charakter 296; 299 ff. — lutherische 349 ff. 428 ff. 453 ff. 490 ff. — Verh. zur Philosophie 395; 397 ff. 411. — zu den anderen theologischen Disciplinen 412 ff. — christocentrisch und staurocentrisch 416; 433; 477 ff. — Zusammenfassung 426 f. 446; 464.
- Dogmatismus 12 f.; 25; 40; 166; 186; 191; 209; 384.
- Doketismus 177; 242 ff. 270; 288.
- Doxologie — als Schluß der Eschatologie 249 ff.
- Dualismus (f. Deismus) 169 ff. 176; 188 — in der Erkenntnistheorie 371.
- Dynamiden — als Kraftcentren 178 f. 183.
- Ebjonitismus 243; 270.
- Ecclesiologie (f. Kirche) 246 ff.
- Ehrfurcht (f. Pietät) 131; 135; 197.
- Einbildungskraft (f. Phantasie) 142.
- Ekkekticismus 223.
- Embryologie (f. Biologie) 187.
- Empfänglichkeit (f. Kindesinn) 72; 75; 139 ff.
- Empfindung — als recept. Gefühl 143.
- Empirismus (f. Erfahrung) 7; 16 f. 25; 50; 337.
- Enkasmismus (f. Panth.) 171.
- Ennomie (f. Heteronomie) 77.
- Entwicklung (f. Darwin) 101; 179.
- Erfahrung — innere 6; 15 ff. 19 ff. 24; 34; 50 f. 68 ff. 370; 390.
- Ergasmus (f. Moralismus) 207 f. 212; 214.
- Erkennbarkeit — Gottes 83 ff. 92 f.
- Erkennen — im Glauben 152 f. 352; 439.
- Erkenntnistheorie (f. princ. cognoscendi) 5; 27; 46; 333 ff. 338 ff. 346 ff. 358; 361 ff. 371.
- Erlösungsbedürftigkeit (f. Heilsb.) 162; 164.
- Erlösungsfähigkeit (f. Heilsf.) 162; 164.
- Erwählung 182 (f. Prädestin.).
- Eschatologie 248 ff.
- Ethnicismus (f. Heidenthum) 244 ff. 301.
- Eudämonismus 75; 207; 249.
- Evangelium — als Wort vom Kreuz 33; 35; 38. — Verh. zum Dogma 54 f.; 303. — zum Gesetz 68; 97. — zur h. Schrift 105 f.
- Evolutionismus 101; 179; 182 f. 185; 189.
- Exact — (f. Wissenschaft) 12 f. 51; 185; 373.
- Exclusivismus (f. Dogmatismus) 194.
- Experiment (f. Methode) 370.
- Fanatismus 166; 194.
- Fatalismus (f. Prädestin.) 182; 189.
- Fetischismus 165; 186.
- Fides — implic. 128; 196; 319. — explic. 325. — humana, divina 289. — notitia, assensus, fiducia 149 f. 323. — quae creditur 119; 121; 298 f. 321; 324; 332 (f. Glaube).
- Fideismus — als Methode 341.
- Formalprincip (f. princ. cogn. u. h. Schrift) 4 f. 46; 48; 286; 331; 334 f. 351; 368. 416 f. 433 f.
- Freiheit — gegenüber dem Gebot 15.

— der Kinder Gottes 82; 181. —
in gegliederter Gemeinschaft 122;
199 f.
Frömmigkeit — subj. Religion 60 f.
74; 80; 112 ff. 122; 126 ff.; 134;
155 ff.
Fühlen — (f. Gefühl) neben Wollen
und Denken 140 ff.
Fundamentalartikel 28 f.; 53; 254.

Gattungscharakter — der Menschheit
110 f. (f. Gemeinschaft).
Gebot — (f. Gesetz) vornehmstes 73.
Gebet — als Kern der Relig. 67 ff.;
71; 82; 108 ff. 133 (f. Cultus; An-
betung).
Gefühl — Verh. zur Relig. 71; zum
Glauben 138 ff. 146 ff. 152 f. 211 ff.
(f. Mysticismus).
Gehorham — des Glaubens 72.
Geist — menschlicher 11; 138 ff. —
göttlicher 178 ff.; 183. — heiliger
246 ff. (f. Inspiration; Pneumato-
logie).
Geisteswissenschaft — Verhältnis zur
Naturwiss. 385 ff. 397.
Gemeinde (f. Kirche, Reich Gottes) —
als Gottesmenschheit 107 ff.; 113 ff.;
117 ff.; 125. 189 f. 201 f.; 295 ff.
Gemeinschaft — mit Gott 70; 81; 95
(f. Relig.).
Gemeinschaftsprincip 108 ff.
Gemüth — im Verh. zum Gefühl 143 ff.
Generatianismus 187; 201 f.
Gerechtigkeit 118.
Geschichte — als Obj. der Geisteswiss.
9; 386 ff.
Geschichtigkeit der Offenb. (f. Heils-
gesch.) 100; 181; 187.
Geschichtsfähigkeit — des Menschen 10.

Geschichtswahrheiten 365; 388.
Gesetz — im Verh. zum Evang. 68;
73; 78; 97; 114 f. 208. — nor-
mative, immanente, causale, teleol.
Gesetze 8; 12; 373; 377 ff. 396.
Gesellschaft 191 (f. Ergismus).
Gesinnung (f. Innensinn) — als Kern
des Glaubens 146; 149; 152 ff.;
157 f. — fleischliche 164.
Gewissen 17; 19; 100; 127 ff. 150 ff.
154; 158; 162.
Gewißheit — im Gegensatz zur Sicher-
heit 12; 16; 36 f. 66; 325; 356;
449 f.
Glaube (f. fides, Aber-, Unglaube)
Grundbegriff 112; 132; 140 f. 144 f.
152 f. 323; 355 f. — als allgem.
Vorbedingung des Wissens 9; 15.
32 ff.; 47; 345 ff. 368 ff.; 371 ff.
391. — als kirchlicher 116 ff.; 126 f.
348 ff. — fühlloser 147; 366. —
als Kindesgesinnung 146 ff. 207 f.;
213; 320. — als Bekenntniß 298;
317. 321 ff. — als Anbetung 240 f.
Glaubenserfahrung 65 ff.
Glaubensgemeinschaft f. Kirche.
Glaubenslehre f. Dogmatik.
Glaubenswissenschaft 47; 354 ff.
Gnade (f. Charitologie) — gegenüber
der Sünde 68; 97; 231 f. 246 ff.
Gnadenmittel 331; 437; 442.
Gnadenrathschluß 236 f. (f. Prädest.).
Gnosis (f. Erkennen) — dualistisch 170;
— Verh. zur Theol. 404.
Gott — innergeschichtl., im Leiden
offenbar 11; 20; 25; 35; 101; 107 f.
188. — als Vater 32; 67 f.; 79 f.
— im Fleisch offenbar 79; 88 f.;
90; 101 (f. Incarnation) — als
heil. Liebe 180 f. — als dreieiniger
442. — pantheistisch und deistisch

gedacht 169; 172 ff.; 183 (f. Theis-
mus, Deismus, Panth., Atheismus).
Gottesbewußtsein — im Verh. zum
Selbst- und Weltbew. 81; 139; 156.
Gottesdienst (f. Cultus) 61; 73 f.; 123.
Gottesfeindschaft (f. Atheismus) 163 f.
Gottesfurcht 135; kindliche 31; 163.
Gotteskindschaft 31; 62; 67 ff. 82; 95.
Gottinnigkeit (f. Mystik) 70.
Gottseligkeit 74.
Griechenthum — Mythol. 217 ff.
Gut — höchstes 77 (f. Reich Gottes).

Hadologie — Lehre vom Zwischen-
zustand 250 f.
Hamartologie — Lehre v. d. Sünde
235 ff.
Häresie — als innerkirchl. Irrlehre
197; 233 ff. 242 ff. 261; 270; 302.
Harmonie — prästabilierte 181.
Hedonismus — als religiöse Genuß-
sucht 210.
Heidenthum (f. Ethnicismus) — 83;
99; relig. Grundanschauung 159 ff.;
164; 188 ff. — Culturreligionen
217 ff. — Erlösungsbedürfniß 226.
— Heroencult 184.
Heil — σωτηρία 74 ff. — Grund-
begriff 227 f. 259 f. 261. — Heils-
gemeinschaft 239; 255 ff. 268. —
Heilsgewißheit 33 ff. 452. — Heils-
geschichte 230; 262 ff. 278 ff. —
Heilserfahrung 443 ff. — Heilswille
Gottes 236. — Heilsbedingungen
230 ff. — Heilsverwirklichung 239 ff.
— Heilswahrheit 24; 51. — Heils-
mittel 331.
Herz — als Centralorgan der Relig.
71; 143 ff. 153; 204.
Heterodoxie — (f. Irrlehre) 210.
Heteronomie (f. Gesetzmäßigkeit) 77; 94;
209.
Hierarchismus (f. röm. K.) 189; 193;
196 f.
Himmel (f. Jenseits) 188.
Himmelreich (f. Reich Gottes) 114 f.
Hoffnung — Zielpunkt der Rel. 78 f.
82; 118; 249.
Homogenität 368 f.
Homousie 239.
Humanitätsidee 131 f.
Hylozoismus — heidnisch 186; 218.
Hypostasierung — Personification der
Naturdinge 184 f.
Hypothese — als wiss. Methode 185;
377.

Idee — Grundbegriff 347.
Ideal — der Religion 62 f. 69.
Idealismus 171; 179; 333 ff. 344;
353 ff. 369.
Idealprincip (f. Formalprincip) 5; 46;
48 f. 63 f. 252; 313; 315; 331 f.
345 ff. 353. 370 ff. 372; 435 ff.
441; 462.
Identitätslehre 336.
Idolatrie (f. Fetisch) 184.
Jenseits-Idee (f. Transscendenz) —
wesentlich deistisch-heidnisch 19 ff.;
69 f. 177; 181; 188. 206; 249;
339; 364; 384; 387.
Immanenz-Idee (f. Panth.) 169; 171;
176; 281.
Incarnation — Grundgedanke 264 ff.;
269. — allmähliche Verwirklichung
276 ff.
Independientismus (f. Sectirerei) 192 f.
195.
Indeterminismus 173; 181; 237 f.
Indifferentismus 181; 197; 202.

Individualismus (f. Separatismus) 201; 332.
 Induction — als empir. Methode 50; 345; 375; 383; 441.
 Infallibilität 283 f.; 433 f.
 Inspiration (f. Pneumatologie) 246; 264 ff. 267; 276; 283 f.; 286 f. 289; 387; 445; 456.
 Intellectualismus 203 f. 210 f. 318.
 Interesse — 142; 148 f. 206.
 Intoleranz (f. Fanatismus) 194; 202.
 Intuition (f. Mystik) 205; 389.
 Irreligion (f. Heidenthum) 63; 158 ff.; 160 f. 176.
 Judenthum — als außerschristl. 159 ff. 222 f.
 Judoisirende — Irrlehre (f. Ebjon.) 301 f.
 Katholisch (f. Römisch) 53 f. 191; 351; 436; 441 f.; 445; 447 f.
 Kenose 229.
 Kindschaft (f. Gotteskindsch., Wiedergeburt) 69 ff. 73; 112 f. 117; 122; 320.
 Kirche — Grundbegriff 292 ff. 298 f. 309. 314. — im Verh. zum „Reich“ 33; 116 f. 246 f. 293 ff. — ihre Bef. im Dogma 56; 300 ff. — ihre Bedeutung für unseren persönlichen Glaubensstand 29. 111 ff. — Symbol 314 ff. (f. Confessionen; Ecclesiologie).
 Kirchlichkeit — Verh. zum Christlichen 300 f.; 306; 316. 430. — zur Dogmatik 428 ff.
 Königherrschaft (f. Reich Gottes) 114 ff. 117 ff.
 Kosmologie — als Lehre von der Schöpfung u. 233 ff.
 Krankheitserscheinungen — auf relig. Gebiet 159 f.; 175 (f. Pathologie).

Kriticismus 16 (f. Kant).
 Kritik — bibl. 283 ff.; 288; 290; 370. — als wiss. Verfahren 375; 392 f. 413 f.
 Lamaismus 160; 219 (f. Chinesen).
 Latitudinarismus 197.
 Leben — Grundbegriff 14 f. 72; 78 f. als Religionsmotiv 75 ff.; 161 f. — als Gemeinschaft in Gott 71 f. 125. — als göttliche Selbstmittheilung 96 f. (f. Person- u. Naturleben).
 Lehre — (f. Bef. Dogma) — reine 305 f. — als Substanz des Bef. 313; 315.
 Leiblichkeit 139; 145 f.
 Leidenschaftlichkeit (Gottes f. Selbstbeschränkung) 84 ff. 263 f. 288.
 Liebe — als Bedingung des Erf. 6. — im Verh. zum relig. Glauben 72 ff. 132 f. — als Frucht des Gl. 82; 118; 135. — als Gottesl. 180 ff.
 Localmethode 433.
 Logoslehre 404.
 Lutherisch, Lutherthum 57 f. 256; 307; 319; 349 ff. 432 ff.
 Manichäismus 170; 173; 233 f. 237; 242; 247; 250 f. 270.
 Manifestatio (*φανέρωσις*) 88 f. 106 f.
 Materialismus 12 f. 171; 182 ff. 186 ff. 189; 337; 382; 384 (f. Naturalismus).
 Materialprincip (f. Realprincip) 4; 46; 169 ff. 174; 254 ff. 416.
 Materie — im Verh. z. Geist 11; 182.
 Mechanistische — Weltanschauung (f. Naturalismus) 178 ff.
 Mensch — als geschichtsfähiges Wesen 10; 20; 110 ff. 112; 388 ff.
 Menschheitsidee 131 ff.; 163 f.

Menschheitsgeschichte 388 ff.
 Menschwerdung (f. Incarnation, Heilsoffenb.) — abgesehen v. der Sünde 95.
 Metaphysik — philos. u. theol. 408 ff.
 Methode — wissenschaftl. Form der Glaubenslehre und anderer Disciplinen 12; 15; 18; 23 ff. 45. 333 ff. 352 f. 370 ff. 382 ff. 391 f. — der luth. Dogmatik 428 ff.; 435 ff. (f. Induction, Deduction, Analyse, Synthese).
 Methodismus 195 f. 307.
 Millennium 249.
 Mohammedanismus 159; 223 ff.
 Monaden 179.
 Monarchianismus 343.
 Monismus — als Weltansicht (f. Panth.) 94; 178; 188; 335 f. 371 f. — idealist. 336; materialist. 337.
 Monophysitismus 243.
 Monotheismus 171; 223 f. (f. Judenthum, Mohammedanismus).
 Moralismus 203; 208 ff.
 Mysterien 7; 19 f. 204.
 Mystik, Mysticismus 19; 26; 183; 203 f. 207; 210 ff.
 Mythologie 184; 217 ff.
 Natur — ihre Erkennbarkeit 10 ff. 14. — ihre „Gefetze“ 18; 370; 382 f. — ihre Vergottung 162; 171; 179 (f. Creaturvergötterung; Panth.).
 Naturalismus 7; 14; 179; 188; 281.
 Naturleben — im Menschen 138 ff.
 Naturoffenbarung 88 f.; 106 f.
 Naturphilosophie 384.
 Naturreligion 162 ff. 173.
 Naturwissenschaft 12 ff. 40; 360 f. 374 ff.; 379 ff. 396.
 Naturzusammenhang — im Verh. zum Wunder 99 ff.

Nestorianismus 243 f.
 Neophyten (f. Mystik) 204.
 Neufantianismus 15; 42; 339; 379; 399 f.
 Neuplatonismus 170.
 Nicänum 313 (f. Bekenntniß).
 Nihilismus (buddhistisch) 219 ff.
 Nominalismus (scholastisch) 335; 339 405.
 Norma — normans und normata 301; 458 (f. Schrift und Bekenntniß).
 Noumena (f. Kant) 6; 179; 344; 365.
 Occultismus (f. Wunder) 271.
 Objectivismus 202.
 Occasionalismus (Zusallstheorie) 189.
 Oekonoemnologie 238.
 Offenbarung 19 f. 35; 83 ff. 88; 92; 96 ff. 102 ff. 107. 176 ff. 237; 262 ff. 282 ff.; 360 ff.
 Ontologie (dogmatische) 233 ff.
 Optimismus 249 ff.
 Opfer 75 (f. Sühne).
 Opportunismus 207.
 Optimismus 174; 216.
 Organismus 26; 108 ff. (f. Gemeinschaft).
 Orthodoxismus 12; 209.
 Pantheismus 85 f. 94; 171 ff. 188 ff.; 207.
 Pantheismus (f. Theopantismus) 171.
 Papismus (f. Katholisch) 441; 445.
 Parsismus 170.
 Pathologie (f. Irreligion) 158 ff. 215.
 Pelagianismus 173 f. 236 ff. 242; 247 f. 250 f.
 Perception (Wahrnehmung) 206.
 Personales — Christenth. 191 ff.; 307.
 Personleben — im Menschen 138 ff. — in Gott 83 ff.

- Persönlichkeits-Princip 126 ff. 130 ff.
 202 ff. 331.
 Pessimismus 166; 174; 216; 248.
 Phänomene (f. Kant) 6; 179.
 Phänomenologie 336.
 Phantasie — in der Relig. 140; 142.
 Philosophie — als univ. Geisteswissen-
 schaft 395; 397 f. 409 ff. — Verh.
 zur Theologie und Dogmatik 399;
 406 ff.; 411 f.
 Physik — im Verh. zur Metaphysik
 185 (f. Nat.wiss.).
 Physiologische — Princip.lehre 65 ff.
 Pietät — im Verh. zur Relig. 70 f.
 77; 127; 131; 135. — zur Auctor.
 110 f.; 300 (f. Ehrfurcht).
 Pietismus 208; 359 f. 399.
 Pisteologie 246 f. (f. Problem).
 Pistik (f. Glaube) 354 ff.; 438 f.
 Pleromatologie 238.
 Pneumatologie 246 ff. (f. Geist).
 Polytheismus 184; 189 (f. Heidenth.).
 Positivismus (f. Comte) 172; 377; 384.
 Postulat 180 f.
 Prädestination (f. Determin.) 182; 189;
 247.
 Primat — der Vernunft 205 f.
 Prophetie f. Weissagung.
 Prothefiologie 238.
 Princip — allg. Begriff 4 ff. 18;
 26 f. 29 ff. (f. Formal- u. Material-
 princip).
 Principium cognoscendi 334; 351.
 Principienlehre — physiologische 65 ff.
 — pathologische 158 ff. — thera-
 peutische 229 ff. — Off.princip 83 ff.
 92; 97; 105; 176 ff. — Gem.princip
 108 ff. 112; 117; 123; 189 ff. 314 f.
 — Persönl.princ. 126 ff. 135 f. 202 ff.
 Problem — im Verh. zum Postulat 9 ff.
 17; 19; 84 f. 91 f. 268 f. 346; 407.
 Proceß, dialekt. 179; 183 (f. Hegel).
 Prolegomena 3 f. 5; 29 ff.; 43 ff.
 Protoplasma 178 ff. 186; 381.
 Providenz (f. Vorsehung) 182.
 Psychologie — relig. Lebens 60 f.
 138 ff. 151 ff. 204 ff.
 Pyrrhonismus (f. Stephis) 345.
 Quietismus 208; 214; 219.
 Quatenus im Verh. zum quia 310 ff.
 Radicalismus — relig. 129.
 Ratio — sana 206 (f. Vernunft).
 Rationalismus 85; 177; 180; 188;
 206; 208; 362.
 Realismus 7. — sensualist. 172; 187;
 349. — idealist. 333 f. 353; 357.
 — nativ object. 337; 343; 363. —
 scholastischer 399; 404.
 Realprincip 5; 46; 49 ff.; 63 f. 229;
 — als Christus für uns 253 ff.
 313 ff. — im luth. Sinne 436 ff.
 462.
 Receptivität (f. Empfängl.) 139 ff.
 Rechtfertigung 304; 435; 437 ff.; 447;
 464.
 Reformirte — Kirche 307; 351. 450 ff.
 463.
 Regula fidei (f. Glaube) 417; 458.
 Reich Gottes — 33; 74; 77; 113 ff.
 117 f. 125; 156 f.; 180; 201 f.;
 294 ff.; 338 (f. Kirche).
 Religion — Grundbegriff 50 f. 57 ff.
 62; 65 ff. 78 ff. — ihr göttl. Factor
 83 ff.; ihr socialer Factor 108 ff.;
 201 f. — ihr persönlicher Factor
 126 ff. — Verh. zur Sittlichkeit 74 ff.
 82; 121; 155 f. 157. 165 f. — ihr
 Motiv 78 ff. 161 ff. — heidnische 83;
 158 ff. 162 ff. 170. — natürliche
 399. — christliche (f. Heilsreligion)

- 230 ff. 262 ff. 291. — obj. u. subj.
 60. — historische u. positive 80; 83;
 120. — monotheistische 222 ff. —
 polytheistische 184 ff. — Mischformen
 220; 225. — pathologische Aus-
 artung 158 ff. 226.
 Religionsphilosophie — Verh. zur
 Dogm. 400 ff.
 Revelatio (f. manif.) 88 f. 105 f.
 Römische — Kirche (f. Rath.) 53; 57f.;
 330; 448 ff. 463 ff.
 Rührung (f. Gefühl) 147.
 Sacramentsbegriff 301; 450 ff.
 Sarkologie 276.
 Satanologie 162 f. 236.
 Schisma 202 (f. Häresie).
 Scholasticismus 26; 111; 209; 319;
 404 f.
 Schrift, heil. (f. Wort Gottes, In-
 spiration) — 27; 33; 36; — als
 Offenb.urkunde 103 ff. 282 ff. 430.
 gottmenschlich 283 ff. — als nor-
 mativ für die Dogm. 287 ff. 292.
 — Schriftbeweis (princ. cogn. f.
 Formalprincip) 351. 433 ff. 455 ff.
 Schuldgefühl — im Rel.begriff 67 ff.;
 161 f. (f. Sünde).
 Schwarmgeisterei 195; 204; 210 (f.
 Mystik).
 Sectenwesen 195; 296; 302 (f. Sepa-
 ratismus).
 Securitas (im Gegensatz zur certit.)
 325 (f. Sicherheit).
 Seelenlehre (f. Psychol.) 152 f.
 Selbstbeschränkung — Gottes 19; 23 f.
 35; 85; 107; 173; 180; 245; 291;
 449 f.
 Selbstgefühl 76; 144; 293.
 Selbstthätigkeit (f. Freiheit, Spont.)
 72; 75.
 Selbstverleugnung — als Bedingung
 relig. Lebens 76 f.
 Sensualismus (f. Materialism.) 172.
 Separatismus (f. Indep.) 192.
 Servilismus — 129.
 Sicherheit — im Gegensatz zur Ge-
 wisheit: VIII; 12; 24; 36 f. 89;
 91; 166 f. 209; 291.
 Sinnenwelt — als Brücke für die
 geistige 368.
 Sittlichkeit — als Frucht der Relig.
 39; 75; 77; 82; 155.
 Scepticismus 16; 37; 166; 208;
 369.
 Social — ethische und physische Be-
 urtheilung der Relig. 81 f. 108 ff.;
 117 f.; 190; 193; 199 ff.
 Socialismus — christl. 307.
 Socialwissenschaft 388; 391.
 Socinianismus 87; 94; 362.
 Soteriologie σωτηρία 245 f. 259; 438.
 Speculation 21 ff.; 85 f.; 369.
 Spiritismus 167; 271.
 Spontaneität 75 f.; 110; 139.
 Statistik — als Methode 347 f.; 391.
 Staurologie (f. Theol. des Kreuzes)
 242; 245 f.
 Stoicismus 218.
 Subjectivismus (f. Separatismus) 195;
 202.
 Subordinationismus 243 f.
 Sünde — 157; 161 ff.; 164; 168;
 175; 225 ff. 231 ff. 236; 264.
 Sündenvergebung 68 f. (f. Rechtferti-
 gung).
 Symbol — als Bef.schrift 300 f. 309 ff.
 315; 458.
 Symbolik 414 f.
 Symbolismus — als Methode 304 f.
 vgl. 70 f.
 Synergismus 248.

- Synthese — als Methode 345; 377; 442 f.; 461.
 Supranaturalismus 85; 177; 281; 362; 399.
 System — Grundbegriff 254; 393 f. 397.
 Tao — Philos. der Chinesen 220.
 Taufe 72; 440 f.
 Teleologie 182. 237 f.
 Terrorismus — relig. 194.
 Testimonium Sp. s. 27; 289; 416.
 Thanatologie 236.
 Theismus 180; 188 (f. Gott).
 Theologie — positive 12; 15; — der Thatfachen 24. — des Kreuzes u. der Ehren 21 ff. 35; 45; 103; 249; 288; 410; 415; 433; 448 ff. — dogmatische 53; 58; 398 ff. — als Geisteswissensch. 40 f.; 403 ff. 497 ff. — als Gotteslehre 233. — luth. 299 ff.; 410 f. — biblische 412 ff. — prakt. 419 f. — homerische 217.
 Theopantismus (f. Panth.) 171.
 Theosophie (f. Mystik) 210.
 Therapeutische Princ. lehre 219 ff.
 Thieranbetung (f. Creaturverg.) 188.
 Tod (f. Thanatologie) 76; 78; 161 f.
 Toleranz 122.
 Totemismus (f. Fetisch) 184.
 Tradition — kirchl. 28 f.; 53 f.; 110; 119 f.
 Traditionalismus 332; 351; 445 ff.
 Transscendenz (f. Jenseits) 85 f. 171; 176; 188; 281.
 Trichotomie 139 ff.; 145; 203.
 Trinität — posit. 442; häretisch 243.
 Unglaube — Rehrseite des Aberglaubens 165 f. 175 f. 187; 196.
 Unio mystica 438.
 Union — kirchl. 197; 302; 305 ff. 308 ff. 429.
 Universalismus (pantheistischer) 196 f.; 201.
 Verein — im Verh. zur Kirche 111 f.; 195; 295 (f. Congregation, Secte).
 Vergottung (f. Mystik) 207.
 Verstand — im Verhältn. z. Vernunft 208.
 Vernunft — (f. Rationalismus) 7; 177; 181; 205; 287. — reine u. prakt. 337 f. 352 f. — im Verh. zur Offenb. 357 ff.; 365 ff. 371; 399.
 Vertrauen (f. Glaube) 73; 82; 129; 323.
 Vitalismus 31; 187.
 Volk Gottes (f. Kirche) 112 f. 122 f. 201.
 Vollkommenheit 155 ff. 157; 320; 324.
 Vorsehungs Glaube 181.
 Wahrheit (f. Heilswahrheit) 15; 18; 96 f. 323; 335; 348; 366.
 Wahrnehmung (f. Gefühl) 143.
 Weissagung 277; 279 ff. 292.
 Weltansicht 336; 347.
 Weltbeherrschung 78; 156; 293.
 Weltbewußtsein 81; 156.
 Weltgericht 249.
 Weltproceß (f. Panth.) 182.
 Weltreligionen (f. Heidenth.) 217.
 Werthurtheil 19; 31; 33; 35; 144; 147; 212; 339; 393; 408 f. 453.
 Wiedergeburt 15; 66; 69; 321.
 Wille — im Verh. zum relig. Glauben 138 ff. 146; 206; 214.
 Wissen — u. Glauben 139 ff. 320 ff. 354 ff. 368 ff. 371 f.
 Wissenschaft 2 ff. 9; 15 f. 21 ff. 51; 345; 353 ff. 369 f. 379. — exacte 373 f. — moralische 378. — posit. 374. — kritische 375. — kirchliche

- 431 f. (f. Glaubens-, Geistes-, Natur-, Wissensch.).
 Wort Gottes — als Offenb. 98 f. — Verh. zur h. Schrift 103 ff. 105 f. — inspirirt 267 ff.
 Wunder — Grundbegriff 99 ff. 177. — Heilswunder 270 ff. 281; 292; 362 f.
 Zauberei (f. Aberglaube) 165; 169; 271 f.
 Zelle — als organ. Reimpunkt 186 f.
 Zufallstheorie (f. Occasionalismus) 182.
 Zusammenhang — causal 6; teleol. 7. — wissenschaftl. 376 ff.
 Zweifel (f. Skepsis) 166.

Namenregister.

- Abälard 404.
 Adler, F. 39.
 d'Allembert 337.
 Anselm 404.
 Aristoteles 218; 334; 404.
 Augustin 233 ff. 404.
 Baco 383. -
 Bader, Fr. 405.
 Baer, R. G. v. 9; 30.
 Baier 28; 58; 398.
 Balfour, A. J. 7; 11; 350.
 Basilus d. Gr. 53.
 Bayle, Pierre 405.
 Beck, J. Tob. 44; 61; 151; 417; 438.
 Bender 59; 75; 400.
 Bettex, F. 15.
 Biedermann 70; 147; 258 f. 335; 345; 350; 363; 405; 455; 458.
 Böhl, G. 41.
 Bois, G. 340.
 Bonald, de 362.
 Bonon, Jules 258.
 Broider, Charlotte 254.
 Buckle 389.
 Büchner 337.
 Bubbers 53; 58.
 Bunge, G. 14.
 Cakjamuni 160.
 Calixt 419.
 Calow 43.
 Calvin 258; 450; 460.
 Carlblom, A. 143.
 Carlyle 65; 378.
 Cartesius 11; 80; 95; 336; 386; 405.
 Chadwick, J. W. 38.
 Chemnitz 398.
 Cicero 52; 218.
 Clemens 59 f.
 Clemens, Alex. 361.
 Comte, Aug. VI; 13; 337; 378.
 Cremer 39; 154.
 Cyrill v. Jerus. 53.
 Dannäus, Lamb. 419.
 Darwin 185.
 Daub 16; 39; 42.
 Delisch, Fr. 151.
 Desjardins 38.
 De Wette 71; 360.
 Diderot 337.
 Dilthey 17; 383; 385; 388.
 Dionysius-Areop. 204; 404.
 Dorner, J. A. 70; 258; 335.
 Dreher 38; 54; 432.
 Drobisch 389.
 Drummond, G. 15 f. 340; 382.
 Duboc 160.
 Dubois-Reymond 14; 380.
 Eckart, Meister 204.
 Engelhardt, M. v. IX; 426.
 Engels 161.
 Egidy 39.
 Epiktet 218.
 Erigena, Scotus 204.
 Feuerbach, L. 39; 160; 337.
 Fichte, J. G. d. ältere 336; 345; 369; 375; 405.

Fichte, J. H. d. jüngere 70.
 Förster 38.
 Frank, Fr. H. v. 16; 42; 59; 258; 331; 335; 340; 401; 455; 460.
 Friede 160.
 Galilei 380.
 Gaf 155; 399.
 Gerhard, Joh. 27; 43; 58.
 Gizycki 38.
 Gloag 413.
 Glogau 17 f. 21.
 Goblet d'Alviella 38.
 Goethe 6; 9 f. 10; 12; 18 ff. 24; 88; 165 ff. 167. 205.
 Götschel 42.
 Golb, v. d. 42; 259; 413.
 Gregor von Nyssa 53.
 Grétilat 46; 258.
 Grimme, H. 223.
 Güttler 361.
 Hädel 13; 394.
 Hahn, A. 53; 61.
 Häring 396; 423.
 Harleß 421.
 Harnack, Ab. 54; 71.
 — Theod. IX; 421.
 Hartmann, C. v. 13; 70; 95; 179; 336; 402; 405.
 Hase 44; 360.
 Hegel 7; 13; 70; 85 f. 95; 144; 147; 179; 190; 203; 206; 258; 264; 335 f. 403.

Heinrici 414 f. 417.
 Helmholz 383.
 Hengstenberg 308.
 Herbart VI; 179; 336; 389.
 Herrmann, W. 15; 42; 338; 403.
 Höfling 53.
 Hofmann, R. H. 155.
 v. Hofmann 69; 419; 421; 456.
 Hollaz 58; 398 f.
 Holtzschmidt 39.
 Huber, L. 39.
 Humboldt, A. 127.
 Hume 337.
 Hugley 11.
 Jacobi, Fr. H. 360.
 Ignatius 52.
 Jodl 160.
 Johannes Dam. 361 f. 404.
 Justin d. M. 361; 404.
 Kaftan, J. 2; 11; 15; 42; 54; 59; 75; 258; 338; 340; 401 ff.
 Kaftan, Th. 354.
 Kähler, M. XI; 42; 155; 258 f.
 Kahnz 38; 43; 258 f. 335; 349; 460.
 Kant 6; 12 f.; 18; 31 ff. 37; 70; 85; 144; 147; 179; 203; 207; 258; 264; 293 f.; 335; 359 ff. 364; 379; 399; 405.
 Kayser 39.
 Kepler 380.
 Kibb, B. 10; 15.

Kierkegaard 432.
 Robert 227.
 Koch, C. 60; 138; 143; 155.
 Kölling, W. 267; 424.
 König, Ed. 92.
 Kong-fu-tse 160; 220.
 Kopernicus 380.
 Köstlin, J. 60 f.
 Krause 94; 179.
 Kübel 44; 61; 417; 419; 438; 460.
 Lactanz 61.
 Lange, J. P. 363.
 Lao-tse 220.
 Lech, Walp. 389.
 Lehmann-Hohenberg 39.
 Leibniz 179; 181; 336; 359; 386; 389; 405.
 Lessing 17 f. 32; 388.
 Liebner 70.
 Liliensfeld, P. v. 383.
 Lipius 258 f. 316; 335.
 Lobstein 341.
 Locke, J. 337.
 Lohse 70; 360.
 Luthardt 41; 54; 155; 335; 399 f.
 Luther 22; 37; 90; 168; 284; 363 f. 398; 404; 433; 435.
 Macfenzie 39.
 Marxheineke 258; 460.
 Martensen 258; 335; 407; 421; 460.
 Marx 160.
 Mayer, Gottlob 457.
 Mayer, Gotthar 14.
 Melancthon 41; 58; 258; 399; 460.

Mendelssohn, Moses 225.
 Ménégos 273; 340 f.
 Mill, J. Et. 378.
 Mohammed 165; 223.
 Moleschott 337.
 Monrad, M. J. 7; 60; 186.
 Mühlau, J. X; 155.
 Müller, Julius 61; 308.
 Müller, Max 59; 75; 138.
 Müncher 53.
 Nägelsbach 217.
 Nagel 13 f. 15; 37.
 Natorp 138.
 Newton 380.
 Nießche 25; 39 f. 128; 160; 198; 322; 357 f. 373; 402; 424.
 Nißch, R. J. 60 f. 70; 419.
 Nißch, Fr. 461.
 Oetinger 405.
 Origenes 53.
 Ostwald 14; 382.
 Palmer 423.
 Pascal, Blaise 405.
 Pfaff 53.
 Pfeleiderer, D. 42; 335; 363; 405; 413; 419.
 Philippi, Fr. M. IX; 43; 58; 70; 349; 456; 458.
 Philo 224.
 Plato 6; 52; 218; 334.
 Plitt 44; 417.
 Pyrrho 345.
 Quenstedt 43; 58.

Rabus 403.
 Rau, H. 10.
 Rebalsob 60 f.
 Rehmke 138.
 Reiff 44; 417.
 Reinhart 53.
 Reischle 59; 316.
 Rehm 15; 185.
 Ritschl, Ab. 15; 32; 42; 54; 59; 75; 147; 155 f. 157; 258; 264; 293 f. 316; 318; 331; 335; 338; 361; 399; 425; 437; 456.
 Ritter 401.
 Rothe, R. 2; 44; 48; 54; 264; 314; 363; 405; 417; 419.
 Rümelin 384.
 Runze 400.
 Sabatier 333; 340 f. 344; 361.
 Salter 39.
 Sartorius, C. IX; 70; 419.
 Schäffle 15; 383.
 Schelling 41; 85; 95; 179; 336; 405.
 Schenkel 258.
 Schlatter 137; 153.
 Schleiermacher 18; 26; 43; 59; 70; 86; 99; 143; 165; 203; 205; 222; 258; 264; 306; 316; 318; 350; 359 f. 399 f. 405; 413 f. 461.
 Schmid, H. 44.
 Schmidt, W. 1; 42; 53; 61; 155.

Schöberlein 70.
 Schopenhauer 179.
 Schrempf 39.
 Schweizer, Al. 38; 42; 44; 54; 258; 314; 316; 350; 363; 417; 419.
 Scotus Erigena 404.
 Seeburg, R. 155.
 Seneca 52; 218.
 Sohm, Rud. 182.
 Sokrates 337.
 Spencer, Herbert VI; 14 f.; 378; 388.
 Spinoza 11; 85 f. 94 f. 179; 224; 335.
 Stahl, J. 308; 401.
 Stanton Coit 39.
 Staudenmeyer 405.
 Stäublin 338.
 Steinthal 18; 383.
 Strauß, Dav. 39; 160; 405.
 Reichmüller 170.
 Tertullian 360.
 Thomas v. Aquino 2; 362; 404.
 Thomasius, Gottfr. 456; 459; 462.
 Tiesfrunk 338.
 Troeltsch 161.
 Voigt 42.
 Vold, Wilh. X; 290; 457.
 Vorbrodt 60; 138; 152.
 Weber 223.
 Weiße, C. H. 405.
 Wendt, H. H. 16.

Michelhaus, J. 44.	Wolff, C. A. 359; 389;	Sarathustra 218.
Wildenbruch 18.	405.	Reichwig 421 f.
Windelband 13.	Wundt, W. 40; 385;	Ziegler, Lh. 39.
Wobbermin 18.	403.	Zöckler 458; 460.

Druckfehler.

§. 68 Z. 13 v. o. ist die Klammer hinter „sucht“ zu stellen.

§. 80 Z. 15 v. u. lies „des“ statt „der“.

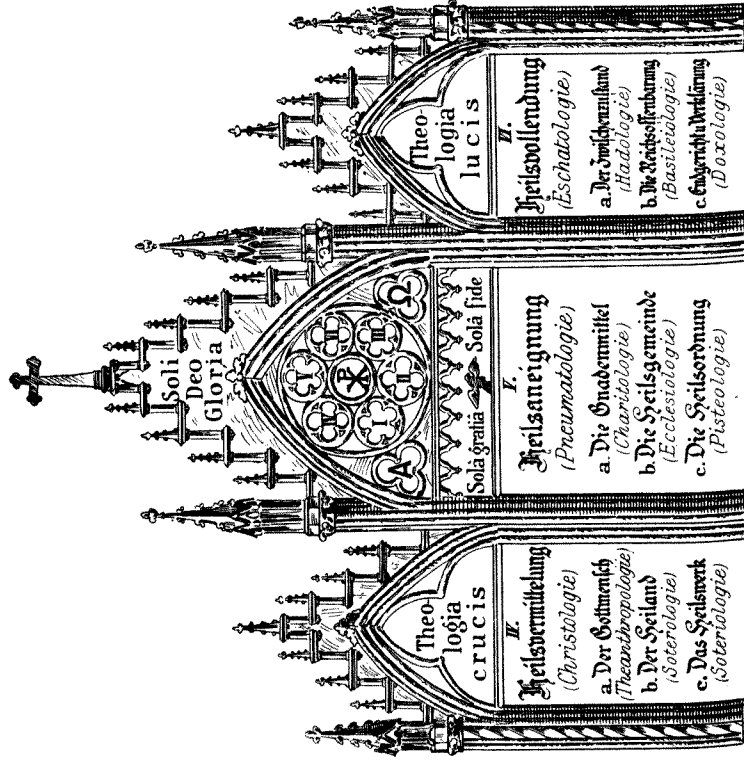
§. 118 Z. 7 v. u. ist das „nun“ zu streichen.

§. 121 Z. 3 v. u. lies „Feder“ statt „Fedes“.

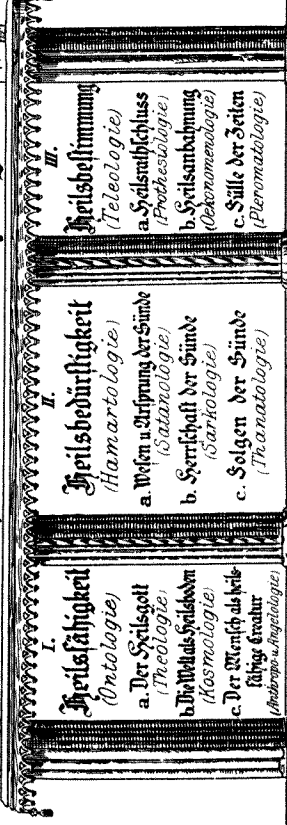
§. 269 Z. 11 v. o. lies „und“ statt „oder“.

§. 426 Z. 11 v. o. ist der Doppelpunkt hinter Satz zu streichen und hinter aus zu stellen.

Leider sind in der „Inhaltsübersicht“ einige unrichtige Ziffern stehen geblieben: §. XVII: 329 statt 229; §. XIX: 320 ff. statt 355; §. XX: 379 statt 385 ff.; 385 ff. statt 393 ff.



B. Die Heilswerkverwirklichung



A. Die Heilsbedingungen

